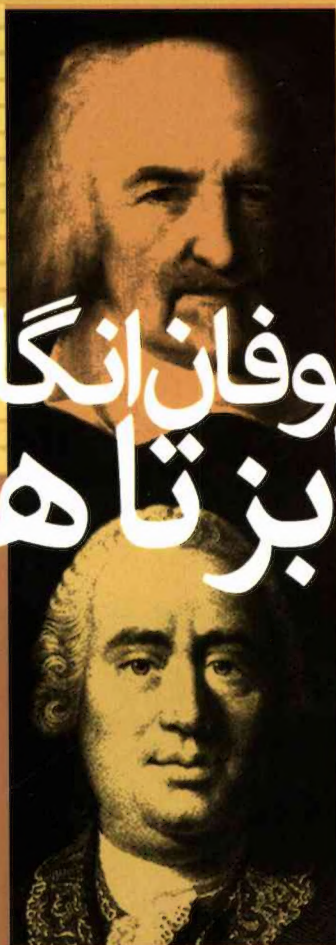


فردریک چارلز کاپلستون
تاریخ فلسفه
جلد پنجم

فیلسوفان انگلیسی
از هابز تا هیوم



مترجم: امیر جلال الدین اعلم

فردریک چارلز کاپلستون

تاریخ فلسفه



جلد پنجم

فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم

مترجم

امیر جلال الدین اعلم



تهران ۱۳۸۸

سرشناسه : کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۹۰۷ - م. Copleston, Frederick Charles
عنوان و نام پدیدآور: تاریخ فلسفه / فردریک چارلز کاپلستون؛ ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم.
مشخصات نشر : تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهری : ۹ جلد
شابک : (ج ۵) ۹۷۸-۹۶۴-۴۴۵-۸۰۰-۲ (دوره) ۹۷۸-۹۶۴-۴۴۵-۷۰۷-۴
وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا
یادداشت : عنوان اصلی: A History of Philosophy , 1985
یادداشت : ج ۵ (چاپ هفتم: ۱۳۸۸) (فیبا).
یادداشت : کتابنامه
مندرجات : ج. ۱. یونان و روم / ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی. -- ج. ۲. قرون وسطا / ترجمه ابراهیم دادجو. -- ج. ۳. اواخر قرون وسطا و دوره رنسانس / ترجمه ابراهیم دادجو. -- ج. ۴. از دکارت تا لایب‌نیتس / ترجمه غلامرضا اعوانی. -- ج. ۵. فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم / ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم. -- ج. ۶. از ولف تا کانت / ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. -- ج. ۷. از فیشته تا نیچه / ترجمه داریوش آشوری. -- ج. ۸. از بنتام تا راسل / ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. -- ج. ۹. از مین دویران تا سارتر / ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف‌ثانی. --
موضوع : فلسفه -- تاریخ.
شناسه افزوده : امیر جلال‌الدین اعلم، مترجم.
شناسه افزوده : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
رده‌بندی کنگره : ۱۳۸۸ ۲۲ ۲ / ۷۲ B
رده‌بندی دیویی : ۱۰۹
شماره کتابشناسی ملی : ۱۷۱۹۱۹۳

تاریخ فلسفه (جلد پنجم)

فیلسوفان انگلیسی، از هابز تا هیوم

نویسنده: فردریک چارلز کاپلستون

مترجم: امیر جلال‌الدین اعلم

ویراستار: اسماعیل سعادت

چاپ نخست: ۱۳۶۲

چاپ هفتم: ۱۳۸۸؛ شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده‌سازی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

لینوگرافی: مینا؛ چاپ: عطا؛ صحافی: دلشاد

حق چاپ محفوظ است.



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ اداره مرکزی: خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچه کمان، پلاک ۲۵؛ کدپستی: ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳

صندوق پستی: ۹۶۴۷-۱۵۸۷۵؛ تلفن: ۷۰-۸۸۷۷۴۵۶۹؛ فکس: ۸۸۷۷۴۵۷۲

آدرس اینترنتی: www.elmifarahangi.ir info@elmifarahangi.ir

○ مرکز پخش: شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچه گلنام، پلاک ۱

کد پستی: ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳؛ تلفن: ۴۳-۲۲۰۲۴۱۴۰؛ تلفکس: ۲۲۰۵۰۳۲۶

آدرس اینترنتی: www.ketabgostar.com info@ketabgostar.com

○ فروشگاه یک: خیابان انقلاب، روبه‌روی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن: ۶۶۴۰۰۷۸۶

فهرست مطالب

۹	سپاسگزاری
۱۱	پیشگفتار
۱۳	فصل ۱: هابز (۱)
	۱. زندگی و مصنفات؛ ۲. غایت و طبع فلسفه و امتناع آن از هرگونه الهیات؛ ۳. تقسیمات فلسفه؛
	۴. روش فلسفی؛ ۵. نام انگاری هابز؛ ۶. علیت و ماشین‌وار انگاری (مکانیسم)؛ ۷. مکان و
	زمان؛ ۸. جسم و اعراض؛ ۹. حرکت و تغییر؛ ۱۰. حرکات حیاتی و حرکات حیوانی؛ ۱۱. خیر و
	شر؛ ۱۲. انفعالات؛ ۱۳. اراده؛ ۱۴. فضیلت‌های عقلی؛ ۱۵. فردباوری ذره‌وار.
۴۶	فصل ۲: هابز (۲)
	۱. وضع طبیعی جنگ؛ ۲. قوانین طبیعی؛ ۳. پیدایش حکومت و نظریه قرارداد؛ ۴. حقوق حاکم؛
	۵. آزادی اتباع؛ ۶. تأملاتی در نظریه سیاسی هابز.
۶۶	فصل ۳: افلاطونیان کیمبریج
	۱. پیشگفتار؛ ۲. لرد هربرت او چربری و نظریه‌اش در باب دین طبیعی؛ ۳. افلاطونیان کیمبریج؛
	۴. ریچارد کامبرلند.
۸۱	فصل ۴: لاک (۱)
	۱. زندگی و مصنفات؛ ۲. اعتدال و عقل سلیم لاک؛ ۳. غرض از جستار؛ ۴. حمله به تصورات
	فطری؛ ۵. مبداء تجربه‌باورانه.

فصل ۵: لاک (۲) ۹۴

۱. تصورات بسیط و مرکب؛ ۲. حالات بسیط؛ مکان، دیرند، نامتناهی؛ ۳. حالات مختلط؛ ۴. کیفیات نخستین و دومین؛ ۵. جوهر؛ ۶. نسبتها؛ ۷. علیت؛ ۸. اینهمانی به نسبت با اجسام بی‌جان و جاندار و با انسان؛ ۹. زبان؛ ۱۰. تصورات کلی؛ ۱۱. ماهیات واقعی و اسمی.

فصل ۶: لاک (۳) ۱۲۵

۱. شناخت در وجه کلی؛ ۲. درجات شناخت؛ ۳. گستره و واقعیت شناخت؛ ۴. شناخت وجود خدا؛ ۵. شناخت چیزهای دیگر؛ ۶. حکم و احتمال؛ ۷. عقل و ایمان.

فصل ۷: لاک (۴) ۱۴۰

۱. نظریه اخلاقی لاک؛ ۲. وضع طبیعی و قانون اخلاقی طبیعی؛ ۳. حق دارایی خصوصی؛ ۴. منشاء جامعه سیاسی؛ قرارداد اجتماعی؛ ۵. حکومت مدنی؛ ۶. انحلال حکومت؛ ۷. نقد؛ ۸. تاثیر لاک.

فصل ۸: نیوتن ۱۶۰

۱. رابرت بویل؛ ۲. سر آیزک نیوتن.

فصل ۹: مسائل دینی ۱۷۴

۱. سمیوئل کلارک؛ ۲. دئیستها؛ ۳. اسقف باتلر.

فصل ۱۰: مسائل اخلاقی ۱۸۸

۱. شافتمبری؛ ۲. مندویل؛ ۳. هاجسن؛ ۴. باتلر؛ ۵. هارتلی؛ ۶. تاکر؛ ۷. پیل؛ ۸. نقد.

فصل ۱۱: بارکلی (۱) ۲۱۹

۱. زندگی؛ ۲. مصنفات؛ ۳. روح اندیشه بارکلی؛ ۴. نظریه رؤیت.

فصل ۱۲: بارکلی (۲) ۲۳۱

۱. کلمات و معانی آنها؛ ۲. تصورات کلی مجرد؛ ۳. وجود چیزهای محسوس عبارت از مدرک شدن است؛ ۴. چیزهای محسوس عبارت از تصورات اند؛ ۵. جوهر مادی لفظی بی‌معنی است؛ ۶. واقعیت چیزهای محسوس؛ ۷. بارکلی و نظریه بازنمایی ادراک.

۱. ارواح متناهی؛ وجود، طبع و نامیرندگیشان؛ ۲. سامان طبیعت؛ ۳. تفسیر تجربه باورانه بارکلی بر فیزیک، بویژه به گونه‌ای که درباره حرکت پیداست؛ ۴. وجود و ذات خدا؛ ۵. نسبت چیزهای محسوس با خود ما و با خدا؛ ۶. علیت؛ ۷. بارکلی و فیلسوفان دیگر؛ ۸. سخنانی چند درباره اندیشه‌های اخلاقی بارکلی؛ ۹. سخنی درباره تأثیر بارکلی.

۱. زندگی و مصنفات؛ ۲. علم طبیعت آدمی؛ ۳. انطباعات و تصورات؛ ۴. تداعی تصورات؛ ۵. جوهر و نسبتها؛ ۶. تصورات کلی مجرد؛ ۷. نسبتهای تصورات؛ ریاضیات؛ ۸. امور واقع؛ ۹. تحلیل علیت؛ ۱۰. طبع باور.

۱. باور ما به وجود اجسام؛ ۲. ذهن و مسئله اینهمانی شخصی؛ ۳. وجود و ذات خدا؛ ۴. شکاکیت.

۱. مدخل؛ ۲. انفعالات، مستقیم و نامستقیم؛ ۳. همدلی؛ ۴. اراده و آزادی؛ ۵. انفعالات و عقل؛ ۶. تمایزهای اخلاقی و حس اخلاقی؛ ۷. نیکخواهی و فایده؛ ۸. عدل؛ ۹. نقد.

۱. سیاست به منزله علم؛ ۲. منشاء جامعه؛ ۳. منشاء حکومت؛ ۴. طبع و حدود بیعت؛ ۵. قوانین ملتها؛ ۶. نقد.

۱. مدخل؛ ۲. آدام اسمیت؛ ۳. پرایس؛ ۴. رید؛ ۵. کمبل؛ ۶. بیٹی؛ ۷. استوارت؛ ۸. براون؛ ۹. پایان گفتار.

سپاسگزاری

از دو کس سپاس فراوان دارم، نخست از دوست گرامی و سرور دانشورم آقای بهاءالدین خرمشاهی که دستنوشته این ترجمه را پیش از چاپ از سر بزرگواری خواند و برای بهبود و پیرایش آن پیشنهادهای گرانبهایی به من ارائه کرد. دوم، از دوست والا و فرزانه‌ام دکتر میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی که درخواستم را مهربانانه پاسخ داد و برخی واژه‌ها و اصطلاحات لاتینی کتاب را برایم به فارسی برگرداند.

ا. ج. ا.

پیشگفتار

چنانکه در پیشگفتار مجلد چهارم این تاریخ گفتم، در آغاز آهنگ آن داشتم که فلسفه سده‌های هفدهم و هجدهم، از جمله دستگاه فلسفی کانت، را در يك کتاب بیاورم. اما برآوردن نیتم ممکن نگشت. پس موضوع را میان سه کتاب بخش کرده و به هر کدام همچون مجلدی جداگانه پرداخته‌ام. ولیکن طرح آغازینم را تا این اندازه نگهداشته‌ام که يك فصل مقدماتی مشترك و يك «بررسی پایانی» مشترك برای مجلد‌های ۴، ۵ و ۶ فراهم آورم. فصل مقدماتی در آغاز مجلد ۴، از دکارت تا لایب نیتس، نهاده شده است. «بررسی پایانی»، که در آن می‌خواهم نه همان از دیدگاهی تاریخی بلکه همچنین از دیدگاهی فلسفیتز درباره ماهیت، اهمیت و ارزش سبک‌های گوناگون فلسفین در سده‌های هفدهم و هجدهم سخن بگویم، واپسین فصل از مجلد ۶، از وُلَف تا کانت، را تشکیل خواهد داد. این مجلد مشتمل است بر «روشنگری فرانسه»، «روشنگری آلمان»، پیدایی فلسفه تاریخ، و دستگاه فلسفی کانت. از این‌رو مجلد حاضر، فیلسوفان انگلیسی: از هابز تا هیوم، که به اندیشه فلسفی انگلیسی از هابز تا فلسفه عقل سلیم اسکاتلندی می‌پردازد و بخش دوم از مجلد چهارمی است که در آغاز می‌خواستم به نام از دکارت تا کانت بنویسم، نه فصل مقدماتی دارد و نه «بررسی پایانی». چون ترتیبش تا این اندازه با ترتیب نخستین سه مجلد فرق می‌کند، صلاح دیدم که اینجا توضیحی را که قبلاً در پیشگفتار مجلد ۴ آمده است تکرار کنم.

فصل ۱ هابز

(۱)

۱. زندگی و مصنفات

تامس هابز^۱، نویسنده یکی از پرآوازه‌ترین رسایل سیاسی در ادب اروپایی، به‌سال ۱۵۸۸ در وستپورت^۲ نزدیک مامزبری^۳ زاده شد. پدرش کشیش بود. در ۱۶۰۸، هابز پس از فراغت از تحصیل در دانشگاه آکسفورد به‌خدمت خانواده کوندیش^۴ درآمد و سالهای ۱۰-۱۶۰۸ را در مقام آموزگار فرزند لرد کوندیش، اِزِل او دِونثیر^۵ آینده، به سفر در فرانسه و ایتالیا گذراند. چون به انگلستان برگشت کار ادبی پیش گرفت و تاریخ جنگ پلوپونزی^۶ نوشته توسیدید (توکودیدس)^۷ مورخ یونانی را به انگلیسی ترجمه کرد و ترجمه‌اش در ۱۶۲۸ منتشر شد. با فرانسیس بیکن^۸ (در گذشته به‌سال ۱۶۲۶) و لرد هیزبرت او چربری^۹ مراوده داشت، ولی هنوز به فلسفه روی نیاورده بود.

سالهای ۱۶۲۹ تا ۱۶۳۱ را هابز دیگر بار در فرانسه سپری کرد، این بار در سمت معلم فرزند سر جروس کلیفین^{۱۰}؛ و هنگام دیداری از پاریس با اصول هندسه^{۱۱} اقلیدس^{۱۲} آشنا شد. مورخان خاطرنشان کرده‌اند که هابز با همه رنجی که برد هرگز نتوانست به آن درجه از دانش و بینش ریاضی دست یابد که دکارت^{۱۳} در سنی بسیار کمتر تحصیل کرده بود. اما اگرچه هابز هیچ‌گاه پایه بلندی در ریاضیات نیافت، همین فتح باب به هندسه سبب شد تا آرمان ماندگارش را در روش علمی بیابد. هم در آن گاهی که در پاریس به‌سر می‌برد، توجهش به مسائل ادراک حسی^{۱۴}، نسبت احساس^{۱۵} با

1. Thomas Hobbes 2. Westport 3. Malmesbury 4. Cavendish 5. earl of Devonshire
6. History of the Peloponnesian War 7. Thucydides 8. Francis Bacon
9. Lord Herbert of Cherbury 10. Sir Gervase Clifton 11. Elements
12. Euclid 13. Descartes 14. sense-perception 15. sensation

حرکات اجسام و مقام کیفیات دومین^{۱۶} کشیده شد.

هابز در بازگشت به انگلستان دوباره به خدمت خانواده گوندیش درآمد، و از ۱۶۳۴ تا ۱۶۳۷ باردیگر در برارویا زیست. گالیله^{۱۷} را در فلورانس دید، و در پاریس مرزین^{۱۸} پایش را به محافل فلسفی و علمی گشود. بدین سان فلسفه کاترین^{۱۹} را شناخت، و به دعوت مرسن اشکالهایش را بر تأملات در فلسفه اولی^{۲۰} دکارت به مصنف ارائه کرد. این دوره در پروردن ذهن هابز و در تعیین دبستگیهای فلسفیش اهمیتی بسزا داشت. هنگامی که دل به فلسفه نهاد، پا به میانسالی گذاشته بود؛ ولی اندیشه یک دستگاه (سیستم) فلسفی را در خیال بست و طرح عرضه آن را در سه بخش ریخت. درواقع امر، خاطرش ابتدا سخت به مسائل اجتماعی و سیاسی مشغول بود، و در ۱۶۴۰ عناصر قانون طبیعی و سیاسی^{۲۱} را نوشت که دو بهره اش در ۱۶۵۰ به عنوانهای طبیعت آدمی، یا عناصر بنیادین سیاست^{۲۲} و درباره جسم سیاسی^{۲۳} درآمد. متن تمام تصنیف را اف. تونیز^{۲۴} در ۱۸۸۹ تصحیح و منتشر کرد.

در ۱۶۴۰ هابز از اندیشه آنکه مبادا ایمینش در انگلستان به سبب معتقدات سلطنت طلبانه اش در خطر افتد، به فرانسه پناهیید. او در ۱۶۴۲، سومین بخش از دستگاه فلسفی طرح ریزی شده اش را به نام درباره شهروندی^{۲۵} در پاریس انتشار داد؛ و هم در پاریس بود که تصنیف نامی خود، یعنی لویاتان، یا ماده، صورت و قدرت حکومت دینی و ملنی^{۲۶} را نوشت که به سال ۱۶۵۱ در لندن درآمد. در ۱۶۴۹، چارلز اول^{۲۷} پادشاه انگلستان را گردن زدند، و بسا که آدمی چشم می دارد که هابز می بایست در فرانسه مانده باشد، بویژه از آن رو که آموزگار چارلز، امیر ویلز^{۲۸}، بود که در پاریس به حال تبعید می زیست. باری، هابز در ۱۶۵۲ با حکومت جمهوری^{۲۹} از در آشتی درآمد و در خانه ارل او دوشنر نشیمن و آرام گرفت. برخی آرای که بنا بر مشهور در لویاتان پیش کشیده بود با مذاق محافل سلطنت طلب پاریس سازگار در نمی آمد، و به هر تقدیر جنگ داخلی که دلیل عمده بیرون ماندن هابز از کشور به شمار می آمد به پایان رسیده بود. همچنان که سپس خواهیم دید، هابز بروفق

16. secondary qualities

17. Galileo

18. Mersenne

۱۹. cartésien؛ وابسته به دکارت و آیین فلسفی او. — م.

20. Meditationes de prima philosophia

21. The Elements of Law, Natural and Politic

22. Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy

۲۳. De corpore politico؛ معنای «جسم سیاسی» بعداً دانسته خواهد شد. — م.

24. F. Tönnies

25. De cive

26. Leviathan, or the Matter, Form and Power of a

Commonwealth, Ecclesiastical and Civil

27. Charles I

۲۸. Charles, Prince of Wales؛ پسر چارلز اول. — م.

۲۹. Commonwealth؛ مراد دولت انگلستان است از مرگ چارلز اول در ۱۶۴۹ تا بازگشت خاندان استوارت در

باورهای سیاسی می‌توانست هر دولت بالفعلی را که زمام کشور را به کف مقتدر خود داشت بپذیرد. پس از بازگشت خاندان استوارت^{۳۰} در ۱۶۶۰، هایز از عنایت چارلز دوم برخوردار شد و از او وظیفه می‌گرفت.

در سالهای ۱۶۵۵ و ۱۶۵۸، هایز نخستین و دومین بخش دستگاه فلسفیش را به نامه‌های دربارهٔ جسم^{۳۱} و دربارهٔ انسان^{۳۲} منتشر کرد. تا پایان عمر سرگرم اشتغالهای ادبی بود و از جمله کلیات هومر را به انگلیسی برگردانید و کتابی دربارهٔ «پارلمنت طویل»^{۳۳} نوشت. همچنین به مناقشه بسیار می‌پرداخت. بدین‌سان میان هایز و بزمهال^{۳۴}، اسقف دری^{۳۵}، مناظره‌ای ادبی در باب اختیار و ضرورت در گرفت که در آن، هایز از عقیده به موجبیت^{۳۶} دفاع می‌کرد. او همچنین درگیر مناقشه‌ای با والیس^{۳۷} ریاضیدان بود که رد بر هندسهٔ هایز^{۳۸} را انتشار داد و خطاهای ریاضی هایز را به نقادی تند کشید. اولیای کلیسا بویژه، به دستاویز ارتداد و الحاد بر هایز می‌تاختند. به هرروی، هایز که هم حکومت جمهوری هم روزگار بازگشت استوارت را به سلامت از سر گذرانده بود، کسی نبود که مناقشات لفظی از پا درش اندازد. تا زمستان سال ۱۶۷۹ زنده ماند و در نود و یک سالگی مرد.^{۳۹}

۲. غایت و طبع فلسفه و امتناع آن از هرگونه الهیات

هایز مانند بیکن برغرض عملی فلسفه تأکید می‌ورزد. «غایت یا مقصود فلسفه آن است که بتوانیم از اثرها یا معلولیهایی^{۴۰} که پیشتر دیده‌ایم سود گیریم؛ یا، تا جایی که از عهدۀ ماده و نیرو و کوشایی برمی‌آید، با گماردن اجسام بر یکدیگر اثرها یا معلولیهایی همانند آنهايي که در ذهنمان تصور می‌کنیم برای راحت زندگی بشر فراهم آوریم.... غایت دانش، توانایی است.... و مقصود هرگونه پژوهش

30. Restoration

31. De corpore

32. De homine

۳۳. Long Parliament؛ «در تاریخ انگلستان، پارلمنتی که در ۳ نوامبر ۱۶۴۰ تشکیل یافت، و در دورهٔ جنگ داخلی انگلستان دایر بود. در دسامبر ۱۶۴۸ تصفیه شد، و باقیماندهٔ آن به پارلمنت دنباله معروف گردید. پارلمنت طویل اختیارات مجلس اعیان را لغو کرد، و یک دادگاه عالی برای محاکمهٔ چارلز اول تشکیل داد، که شاه را محکوم به اعدام نمود. بعداً مجلس اعیان و سلطنت را لغو کرد. آلبر کرامول در ۱۶۵۳ آن را منحل نمود، ولی در ۱۶۵۹ دوباره برقرار شد. سرانجام در ۱۶۶۰ انحلال قطعی یافت.» (دایرةالمعارف فارسی)

34. Bramhall

35. Derry

36. determinism

37. Wallis

38. Elenchus

geometriae hobbinae

۳۹. دابلیو. مولزورت (W. Molesworth) دو مجموعه از مصنفات هایز را ویراست؛ یک مجموعه در پنج مجلد به نام:

مصنفات فلسفی هایز به لاتین (1839-45) *Hobbes: Opera philosophica quae latine scripsit*

و مجموعهٔ دیگر در یازده مجلد به نام:

مصنفات انگلیسی تامس هایز (1839-45) *The English Works of Thomas Hobbes*

40. effects

نظری، اجرای عمل یا چیزی است که تحققش لازم آید.^{۴۱} فلسفه طبیعی سودهای آشکار به آدمی می‌بخشد. ولی فلسفه اخلاقی و سیاسی نیز مفید فایده بسیار است. زیرا زندگی انسان گرفتار بلاهایی از جمله بلای عظیم جنگ داخلی است که از درك ناکافی آدمیان از قواعد کردار و زندگی سیاسی سرچشمه می‌گیرند. «شناخت این قواعد همان فلسفه اخلاقی است.»^{۴۲} هم در زمینه علوم هم در عرصه سیاست، دانش توانایی است.

اما هرچند شناخت فلسفی بدین اعتبار توانایی است که کارکردش یاری رساندن به بهروزی مادی انسان و آرامش و امن اجتماعی است، از این گفته چنین بر نمی‌آید که هرگونه شناختی فلسفی است. تاجایی که سخن بر سر بنیاد بعید شناخت فلسفی است، هابز تجربه‌باور^{۴۳} به‌شمار می‌آید. فیلسوف کارش را با داده‌ها^{۴۴}، یعنی با انطباعات حسی^{۴۵} که اجسام بیرونی بر ما می‌گذارند، و با خاطره‌های ما از چنین انطباعات می‌آغازد. کار فیلسوف با داده‌های تجربی^{۴۶} و با آنچه هابز «معلولها» یا «نمودها»^{۴۷} می‌نامد آغاز می‌شود. ولی اگرچه آگاهی بی‌میانجی^{۴۸} ما از نمودها یا پدیده‌ها^{۴۹} و خاطره ما از آنها بر سازنده شناخت‌اند، و هرچند این آگاهی و خاطره شالوده بعید فلسفه را می‌ریزند، خود در حکم شناخت فلسفی نیستند. «با آنکه دریافت حسی و خاطره چیزها که نزد انسان و همه آفریدگان زنده مشترک‌اند در شمار شناخت می‌آیند، باز از آنجا که طبیعت آنها را بی‌میانجی به ما داده است و از تعقل^{۵۰} حاصل نشده‌اند، فلسفه نیستند.»^{۵۱} هرکس می‌داند که خورشید وجود دارد، به این معنی که دارای تجربه‌ای است که «دین خورشید» می‌نامیم؛ اما هیچ‌کس نمی‌گوید که چنین شناختی عبارت از شناخت نجومی علمی است. به همان سان، وقوع افعال آدمی را همه می‌دانیم؛ ولی همه دارای شناخت علمی یا فلسفی از افعال آدمی نیستیم. فلسفه با نسبت‌های علی^{۵۲} سروکار دارد. «فلسفه شناخت معلولها یا نمودهاست بدان گونه که به یاری تعقل راستین از روی شناختی که نخست از علتها^{۵۳} یا هست شدن^{۵۴} آنها داریم تحصیل می‌کنیم. باز، فلسفه شناخت علتها یا هست شدن است به سانی که بتوان ابتدا از روی شناختن معلولهایشان حاصل کرد.»^{۵۵} فیلسوف معلولها را از روی علت‌های شناخته، و علتها را از روی معلولهای شناخته کشف می‌کند. این کشف به‌مدد «تعقل» دست می‌دهد. دلمشغولی فیلسوف نه همان تقریر امور واقع^{۵۶}

۴۱. درباره جسم، ۱، ص ۷. ۴۲. درباره جسم، ۱، ص ۸.

43. empiricist 44. data 45. sense-impressions 46. empirical
47. appearances 48. immediate 49. phenomena 50. ratiocination یا reasoning

۵۱. درباره جسم، ۱، ص ۳.

52. causal relations 53. causes 54. generation

۵۵. درباره جسم، ۱، ص ۳.

56. facts

تجربی است، یعنی اینکه بگوید این یا آن، امری واقع است یا امری واقع بود؛ بلکه او نتایج گزاره‌ها^{۵۷} را می‌جوید که کشفشان از راه تعقل، و نه مشاهده^{۵۸}، شدنی است.

پس هنگامی که هابز شناخت را به شناخت امر واقع^{۵۹} و شناخت نتیجه^{۶۰} بخش می‌کند، مرادش را می‌فهمیم. «شناخت بر دو گونه است: یکی شناخت امر واقع، و دیگری شناخت نتیجه تصدیقات.»^{۶۱} هنگامی که رخداد چیزی را می‌بینم یا دیدن رخدادش را به یاد می‌آورم، شناخت امر واقع دارم. هابز می‌گوید که این همان گونه شناختی است که در دادگاه از شاهد می‌خواهند. شناخت «مطلق» است به اعتبار اینکه به وجهی مطلق یا تقریری^{۶۲} بیان می‌شود. و «ثبت» شناخت امر واقع را تاریخ می‌نامند، که دو صورت تاریخ طبیعی^{۶۳} و تاریخ مدنی^{۶۴} به خود می‌گیرد. به خلاف، شناخت نتیجه شناخت شرطی^{۶۵} یا فرضی^{۶۶} است؛ به آن معنی شناخت است که، مثلاً، اگر A راست باشد B نیز راست است. مثال خود هابز را بیاوریم: «اگر شکل عرضه شده دایره باشد، پس هر خط مستقیمی که از مرکزش بگذرد آن را به دو بخش برابر قسمت می‌کند.»^{۶۷} این شناخت علمی است، گونه شناختی که از فیلسوف درخواست می‌شود، «یعنی از کسی که خواهان تعقل است.»^{۶۸} و «دفاثر ثبت علم» همان کتابهایی است که براهین راجع به نتایج گزاره‌ها را دربردارد و «معمولاً به آنها کتابهای فلسفه می‌گویند.»^{۶۹} بنابراین، شناخت علمی یا فلسفی را می‌توان به شناخت نتایج توصیف کرد. و همچو شناختی همیشه شرطی است: «اگر این چنین است، آن چنان است؛ اگر این چنین بوده است، آن چنان بوده است؛ اگر این چنین باشد، آن چنان خواهد بود.»^{۷۰}

دیدیم که به دیده هابز فلسفه با تبیین^{۷۱} علی سروکار دارد. و مراد او از تبیین علی، گزارش علمی فراگرد^{۷۲} هست‌کننده^{۷۳} است که به میانجی آن معلولی از نیست به هست می‌آید. از اینجا برمی‌آید که اگر چیزی باشد که از طریق فراگرد هست‌کننده به وجود نیاید، جزئی از موضوع فلسفه نتواند بود. بنابراین، خدا و براستی هرگونه واقمیت روحانی از فلسفه کنار نهاده می‌شود. «موضوع فلسفه، یا زمینه مورد بحث فلسفه عبارت است از هر جسمی که از آن تصور هست شدن حاصل کنیم، و با مشاهده‌اش بتوانیم با اجسام دیگر قیاسش کنیم، یا آنکه پذیرای ترکیب و تجزیه باشد؛ یعنی هر جسمی که می‌توان شناختی از هست شدن یا خواصش داشت.... از این‌رو فلسفه مانع الهیات

57. propositions

58. observation

59. knowledge of fact

60. knowledge of consequence

۶۱. لویاتان، ۳، ص ۷۱.

62. assertoric

63. natural history

64. civil history

65. conditional

66. hypothetical

۷۰. لویاتان، ۳، ص ۵۲.

۶۹. همان جا.

۶۸. همان جا.

۶۷. همان جا.

71. explanation

72. process

73. generative

است؛ مقصودم عقیده به خدایی جاویدان، هست نشدنی و فهم‌ناپذیر است که در او نه چیزی تقسیم و ترکیب می‌شود و نه پیدایش و حوثنی متصور است.^{۷۴} فلسفه همچنین مانع تاریخ است، زیرا «چنین شناختی بنایش تنها بر تجربه (خاطره) یا حجت^{۷۵} است نه بر تعقل.^{۷۶} و شبه‌علمی مانند اخترگویی^{۷۷} را نمی‌توان به حوزه فلسفه راه داد.

بنابراین، فلسفه جوپای علل و خواص اجسام است. و این سخن بدان معنی است که فلسفه با اجسام متحرک سروکار دارد. زیرا حرکت «یگانه علت کلی» است که «علت دیگری جز حرکت نمی‌توان برایش قائل شد؛» و «گونه‌گونی همه شکلهای از گونه‌گونی آن حرکت‌هایی برمی‌خیزد که شکلهای از آنها ساخته شده‌اند.»^{۷۸} هابز می‌گوید که گزارش او درباره طبع و موضوع فلسفه چه‌بسا برای همگان پذیرفتنی نباشد. بعضی خواهند گفت که چون پای تعریف به‌میان آید، هر کس مختار است که فلسفه را به دلخواه خویش تعریف کند. این گفته راست است، «هرچند اثباتش را دشوار نمی‌بینم که تعریف من با عقل سلیم همه آدمیان سازگار درمی‌آید.»^{۷۹} ولیکن هابز می‌افزاید کسانی که گونه دیگری از فلسفه را می‌جویند، باید مبادی^{۸۰} دیگری را اختیار کنند. اگر مبادی خود او اختیار شود، فلسفه همان است که او تصور می‌کند.

بنابراین، فلسفه هابز ماده‌باورانه^{۸۱} است به اعتبار آنکه جز اجسام چیزی را به دیده نمی‌گیرد. و تا جایی که طرد خدا و همه روحانیات از فلسفه صرفاً نتیجه تعریفی اختیاری است، ماده‌باوری^{۸۲} او را می‌توان روشن‌مندانه^{۸۳} خواند. هابز نمی‌گوید که خدا نیست، بلکه می‌گوید که خدا موضوع فلسفه نیست. درعین حال، به گمان من خطایی فاحش است که هابز را قائل به همین قول صرف بینداریم که بنابر کاربرد او از واژه «فلسفه»، وجود و ماهیت خدا در شمار مضامین فلسفی نمی‌آیند. نزد او فلسفه و تعقل هم‌مصادق^{۸۴} هستند؛ و از اینجا برمی‌آید که الهیات، ناعقلانی است. او از هر باره امر متخیل^{۸۵} را با امر متصور^{۸۶} یکسان می‌شمرد و از این یکسانی نتیجه می‌گرفت که حصول تصور^{۸۷} امر نامتناهی^{۸۸} یا نامادی ممتنع است. «هرآنچه تخیل می‌کنیم‌متناهی^{۸۹} است. بنابراین، هیچ تصور یا مفهومی از آنچه نامتناهی می‌نامیم وجود ندارد.»^{۹۰} لفظی چون جوهر ناجسمانی^{۹۱} به‌همان اندازه

۷۴. درباره جسم، ۱، ص ۱۰.

75. authority

۷۶. همان، ص ۱۱.

77. astrology

۷۸. درباره جسم، ۱، ص ۷۹-۷۶. ۷۹. درباره جسم، ۱، ص ۱۲.

80. principles 81. materialistic 82. materialism 83. methodological

84. coextensive 85. the imaginable 86. the conceivable 87. idea

88. the infinite 89. finite

91. incorporeal substance

۹۰. لوباتان، ۳، ص ۱۷.

تناقض آمیز است که جسم ناجسمانی یا چهار گوشهٔ ملور. الفاضلی از این گونه «بی معنی» اند.^{۹۲} برآستی، هستند کسانی که می‌پندارند آنها را می‌فهمند؛ ولی کارشان تنها آن است که کلمات را پیش خود تکرار می‌کنند بی آنکه مدلولشان را بواقع فهم کنند. زیرا آن کلمات هیچ مدلولی ندارند. هابز به تصریح می‌گوید که کلماتی چون *اقنومی*^{۹۳}، *استحالهٔ جوهر*^{۹۴}، *حال ابدی*^{۹۵} و مانند آن «دالات بر هیچ چیز ندارند.»^{۹۶} «کلماتی که از آنها چیزی جز صوتشان بر ایمان تصویرپذیر نیست، کلماتی هستند که آنها را محال، بی معنی و نفو می‌نامیم. و از این رو اگر کسی با من سخن از چهار گوشهٔ ملور... یا جواهر نامادی^{۹۷}... یا *اتباع آزاد* بگوید... نمی‌گویم که او بر خطاست، بلکه می‌گویم که کلماتش عاری از معنی یا محال اند.»^{۹۸} تصریح هابز در باب این نکته بسیار است که الهیات، چنانچه به منزلهٔ علم یا مجموعه‌ای سامانمند از گزاره‌های صادق عرضه شود، محال و نامقول است. و این سخن گویای بسی بیشتر از آن است که کسی قصد داشته باشد توجهش را در فلسفه به قلمرو جسمانیات منحصر کند.

در عین حال، نمی‌توان با دلی آسوده بحق نتیجه گرفت که هابز ملحد^{۹۹} است. برآستی، تحلیل تجربه‌باورانه‌اش از معنای نامها بظاهر می‌رساند که سخن گفتن دربارهٔ خدا یکسره یاوه‌گویی است و اعتقاد کار عاطفه^{۱۰۰} است و پس، یعنی از نگرشی عاطفی^{۱۰۱} بر می‌خیزد. ولی گفتهٔ هابز دقیقاً همین معنی نیست. او در باب دین طبیعی می‌گوید که کنج‌کاوی یا اشتیاق به شناخت علتها، آدمی را بطبع به تصور علتی می‌کشاند که خودش علتی ندارد، «چندان^{۱۰۲} که ژرف‌کاوی در علل طبیعی ممکن نمی‌شود مگر آنکه انسان بر این باور بگراید که خدایی یکتا و جاویدان هست، هر چند نتواند تصویری فراخور ماهیت او در ذهن خویش حاصل کند.»^{۱۰۳} زیرا «ممکن است کسی با دیدن چیزهای دیدنی جهان و سامان ستایش انگیزشان علتی برایشان تصور کند که آدمیان نام خدا بر آن می‌گذارند، و با این همه هیچ گونه تصویری یا صورتی مخیل^{۱۰۴} از او در ذهنش نداشته باشد.»^{۱۰۵} به سخن دیگر، هابز بر فهم‌ناپذیری^{۱۰۶} خدا تأکید می‌ورزد. واژه‌ای چون «نامتناهی» که به خدا اسناد می‌کنند نمودار هیچ تصور محصلی از خدا نیست، بلکه از ناتوانی ما در تصور کردن او حکایت دارد. «از این رو، نام

۹۲. لویاتان، ۳، ص ۲۷.

93. hypostatical 94. transubstantiate 95. eternal-now

۹۶. لویاتان، ص ۳۴-۵.

97. immaterial substances

۹۸. همان، ص ۳-۳۲.

99. atheist 100. emotion 101. emotive

۱۰۲. لویاتان، ۳، ص ۹۲.

103. image

105. incomprehensibility

۱۰۴. همان، ص ۹۳.

خدا برای آن به کار نمی‌رود که ما را به تصور خدا برساند چرا که خدا فهم‌ناپذیر^{۱۰۶} است و عظمت و قدرتش در تصور نمی‌گنجند، بلکه برای این به کار می‌رود که او را ارج بنهیم.^{۱۰۷} به‌همان‌سان الفاظی چون روح و ناجسمانی در ذات خود فهمیدنی نیست. «و بنابراین کسانی که از راه تأمل به تصدیق خدای یکتا و نامتناهی و همه‌توان و جاویدان می‌رسند، بیشتر ترجیح می‌دهند که فهم‌ناپذیری خدا را اذعان بدارند تا آنکه نخست صفت روح ناجسمانی را در تعریف ماهیتش بیاورند و سپس اقرار کنند که تعریفشان نافهمیدنی است. یا اگر خدا را به چنین صفت می‌خوانند، از سر جزمیت و به نیت تفهیم ماهیت خدا نیست، بلکه از روی پارسایی است: می‌خواهند به میانجی توصیف خدا به صفات و آیات، او را عزت بخشند و از لوث اجسام دیدنی بپیرایند.»^{۱۰۸} و اما درباره وحی و الهام مورد اعتقاد مسیحیان که بیانش در کتاب مقدس آمده است، باید گفت که هابز منکر وجود وحی و الهام نیست، ولی در تفسیرش بر اصطلاحات متداول در این زمینه، همان مبادی را به کار می‌بندد. کلمه روح یا برجسمی لطیف و سیال دلالت دارد یا کاربردش مجازی است یا یکسره فهم‌نشدنی است. «زیرا ذات خدا فهم‌ناپذیر است؛ یعنی هیچ نمی‌فهمیم که او چیست، بلکه تنها می‌دانیم که او هست. پس صفاتی که به او می‌دهیم برای آن نیست که به یکدیگر بگوییم که او چیست یا درباره ذاتش اظهار عقیده کنیم. بلکه اسناد صفات به خدا نمودار آرزوی ماست که ارج نهند او به یاری نامهایی که پیش خودمان بسیار ارجمندشان می‌انگاریم.»^{۱۰۹}

برخی شارحان در این سخنان استمرار و تشدید گرایشی را دریافته‌اند که پیشتر نزد اندیشمندان قرن چهاردهم مانند ویلیام اَکمی^{۱۱۰} و اصحاب نهضتی که او برجسته‌ترین نماینده‌اش به‌شمار می‌رفت آشکار بود. اینان بر آن می‌گراییدند که میان الهیات و فلسفه تمایزی واضح بگذارند و هرگونه الهیات، از جمله الهیات طبیعی، را به حیطه ایمان واگذارند، به‌نجوی که گفتار فلسفه درباره خدا کم یا هیچ باشد. و البته گفتنی به سود این تفسیر بسیار است. همچنان که دیدیم، هابز تمایز مشهور و متداول در قرون وسطی را میان شناختن هستی خدا و شناختن چیستی او به تصریح به کار می‌برد. اما حکیمان لاهوتی و فیلسوفان قرون وسطی که بر این تمایز تکیه می‌کردند، باور داشتند که خدا جوهر ناجسمانی و روح نامتناهی است. و این معنی هم درباره ترسنده‌ای چون قدیس توماس آکویناس^{۱۱۱} راست می‌آید که کاربرد چنان تمایزی را با اعتقاد به شناخت فلسفی ولو

106. incomprehensible

۱۰۷. لویاتان، ۳، ص ۱۷. ۱۰۸. لویاتان، ۳، ص ۹۷.
 ۱۰۹. لویاتان، ۳، ص ۳۸۳. ۱۱۰. William of Ockham (۱۳۰۰؟-۱۳۴۹)، فیلسوف منرزی انگلیسی، متولد در اکیم. - م.

۱۱۱. St. Thomas Aquinas (۱۲۲۵-۷۴)؛ «فیلسوف ایتالیایی، بزرگترین شخصیت فلسفه مدرسی، یکی از بزرگترین قدیسان کاتولیکها، و واضع دستگاه فلسفی که پاپ لئوی هجدهم فلسفه رسمی مذهب کاتولیک اعلام کرد.» (دایرةالمعارف فارسی)

قیاسی^{۱۱۲} خدا تلفیق کرد و هم درباره فیلسوفی از قرن چهاردهم مانند ویلیام آکمی که آشکارا بر این رای بود که فلسفه را نمی‌رسد که سخن چندانی درباره خدا بگوید. لیکن هایز گویا جسمانیت^{۱۱۳} خدا را تصدیق داشته است، دست‌کم اگر بتوان از روی گفته‌هایش در مناظره با اسقف برمهال چنین حکمی کرد. زیرا آنجا او صراحت دارد که خدا «روح جسمانی بسیار محض و بسیار بسیط است» و «ثالوث اقدس»^{۱۱۴} و اقاییم آن، همان یگانه روح جسمانی محض و بسیط و جاویدان‌اند.^{۱۱۵} عبارت «روح جسمانی بسیط» به دیده نخست تناقض در لفظ می‌نماید. ولی جسم محض و بسیط «جسمی است که در همه جایش بر گونه یکسان باشد»^{۱۱۶} و روح عبارت است از «جسم لطیف، سیال، شفاف، و نامرئی»^{۱۱۷} پس اگر این معانی را بر الفاظ پیشگفته بار کنیم، تناقض از میان برمی‌خیزد. اما در این مورد، جسمانیت خدا محل تصدیق است. البته معنای این گفته آن نیست که خدا دارای کیفیات دومین است؛ بلکه این است که دارای اندازه^{۱۱۸} است. «از جسمانی مرادم جوهری دارای اندازه است»^{۱۱۹} و اندازه، چنانکه خواهیم دید، همان امتداد^{۱۲۰} است. بنابراین، خدا امتداد نامتناهی و نامرئی است. و قول به این حکم بسیار بیشتر از گفتن آن است که خدا فهم‌ناپذیر است و به سبب فهم‌ناپذیریش، فلسفه هیچ چیز درباره‌اش نمی‌تواند بگوید. هایز در دفاع از نظریه‌اش نه فقط به ترتولیانوس^{۱۲۱}، بلکه همچنین به کتاب مقدس استناد می‌جوید. اگر فرض گیریم که او در این باب سخن به جد می‌گوید، نمی‌توان ملحدش خواند، مگر آنکه اصطلاح «ملحد» را شامل کسی بدانیم که وجود خدا را تصدیق می‌دارد ولی انکار می‌کند که خدا جوهر نامتناهی ناجسمانی است. و به نظر هایز تصدیق وجه دوم، خود به منزله الحاد^{۱۲۲} است؛ زیرا گفتن اینکه خدا جوهر ناجسمانی است، در حکم آن است که بگوییم خدا نیست، چرا که جوهر بضرورت جسمانی است.

۳. تقسیمات فلسفه

به هر روی، اگر بگوییم که فلسفه منحصرأ با اجسام و خواص و علل آنها سروکار دارد، مراد این نیست که فلسفه منحصرأ با اجسام به معنای عادی سروکار دارد و با آنچه علوم طبیعی می‌نامیم

112. analogical 113. corporeality

۱۱۴. Trinity: «در مسیحیت، سه گانگی خدا از جهت شخصیت، در عین اینکه طبیعت او واحد است. این سه شخصیت عبارت‌اند از پدر، پسر (که در عیسی تجسد یافت)، و روح القدس. و آنها را اقاییم ثلاثه یا اقنوم‌های سه گانه خوانند.» (دائرة المعارف فارسی) ۱۱۵. همان، ۴، ص ۳۰۶. ۱۱۶. همان، ص ۳۰۹. ۱۱۷. همان جا.

118. magnitude

۱۱۹. همان، ص ۳۱۳.

120. extension

۱۲۱. Tertullian (۱۶۰؟-۲۳۰)، حکیم لاهوتی رومی. - م.

122. atheism

هم‌مصادق ۱۲۳ است. «زیرا هنگام کاوش در پی هست شدن و خواص اجسام، دو گونه اصلی و بسیار متفاوت از جسم می‌یابیم.» ۱۲۴ یکی جسم طبیعی ۱۲۵ نام دارد، چون که ساخته طبیعت است؛ دیگری حکومت ۱۲۶ نامیده می‌شود و «ساخته اراده‌ها و همداستانی انسانهاست.» ۱۲۷ بدین سان فلسفه را می‌توان به دو بخش فرعی طبیعی و مدنی ۱۲۸ قسمت کرد. فلسفه مدنی باز به بخشهای فرعیتر قسمت می‌شود. زیرا برای فهم سرشت و کارکرد ۱۲۹ و خواص يك حکومت، باید نخست گرایشها و انفعالات ۱۳۰ و شیوه‌های کردار انسان را فهمید؛ و آن بخش از فلسفه که به این موضوع می‌پردازد/اخلاق ۱۳۱ نام دارد، و بخشی که موضوعش تکالیف مدنی انسان است سیاست ۱۳۲ نامیده می‌شود یا تنها اصطلاح کلی فلسفه مدنی را به خود می‌گیرد. از این تحلیل موضوع فلسفه، تقسیم عنوانهایی برمی‌آید که هابز برای شرح فلسفی دستگاه‌مند ۱۳۳ خویش برگزید: رسایل درباره جسم به اجسام طبیعی، درباره انسان به گرایشها و انفعالات و شیوه‌های کردار انسان، و درباره شهروندی به حکومت و تکالیف مدنی آدمی می‌پردازد.

باری، این تقسیم کامل نیست. هابز در اهدانامه درباره شهروندی می‌گوید همان گونه که دریا‌های بریتانیا و اطلس و هند اقیانوس را برمی‌سازند، هندسه و فیزیک و اخلاق نیز بر سازنده فلسفه‌اند. اگر معلولهای پدیدآورده جسمی متحرك را به دیده گیریم و توجهمان را تنها به حرکت جسم معطوف کنیم، می‌بینیم که حرکت يك نقطه، خط و حرکت يك خط، سطح را به وجود می‌آورد و جز آن. و از این بررسی، «آن بخش از فلسفه که هندسه نام دارد» پدید آمد. ۱۳۴ سپس، هنگامی که اجسام را همچون کلهایی به لحاظ آوریم، می‌توانیم معلولهای فراآورده يك جسم متحرك را در جسم متحرك دیگر ملاحظه کنیم. و بدین منوال می‌توان علمی ۱۳۵ درباره حرکت پرورد. همچنین می‌توان معلولهایی را که حرکت اجزای يك جسم فرامی‌آورد ملاحظه کرد. می‌توان، بمثل، به شناسایی طبع کیفیات دومین و پدیده‌هایی چون نور نایل آمد. و این «ملاحظات آن بخش از فلسفه را دربر می‌گیرند که به فیزیک نامبردار است.» ۱۳۶ سرانجام، می‌توان حرکات ذهن مانند خواهش،

123. coextensive

۱۲۴. درباره جسم، ۱، ص ۱۱.

125. natural body

126. commonwealth

۱۲۷. همان جا.

128. civil

129. function

130. affections

131. ethics

132. politics

133. systematic

۱۳۴. درباره جسم، ۱، ص ۷۱.

135. science

۱۳۶. همان، ص ۷۲.

بیزاری، امید، خشم و جز آن، و علتها و معلولهایشان را به دیده گرفت. و آن گاه فلسفه اخلاقی^{۱۳۷} به دست می آید.

کاملترین تقسیمی که هابز از موضوع فلسفه به دست می دهد، از کاربرد تعریف علم یا شناخت فلسفی به منزله «شناخت نتایج» مشتق می شود.^{۱۳۸} دوبهره عمده این تقسیم عبارت اند از شناخت نتایج حاصل از اعراض^{۱۳۹} اجسام طبیعی و شناخت نتایج برآمده از اعراض اجسام سیاسی^{۱۴۰}. نام بهره نخستین، فلسفه طبیعی و نام بهره دوم، سیاست یا فلسفه مدنی است. در سیاست، زمینه پژوهش ما چیزهایی است که از تاسیس حکومتها برمی آیند، نخست به لحاظ حقوق و تکالیف حاکم، و دوم از حیث تکلیف و حقوق اتباع. فلسفه طبیعی دربرگیرنده شماره چشمگیری از تقسیمات و تقسیمات فرعی فراثری است. اگر نتایجی را بررسییم که از اعراض مشترک در همه اجسام یعنی کمیت و حرکت برمی آیند، یا «فلسفه اولی»^{۱۴۱} حاصل می شود، چنانچه کمیت و حرکت را در وجه نامتعیین^{۱۴۲} بگیریم یا ریاضیات، چنانچه نتایج برآینده از کمیت و حرکت به شکل و عدد تعین یابند، یا نجوم یا مکانیک، برحسب انواع خاص اجسامی که به دیده می گیریم. اگر نتایج برآمده از کیفیات اجسام را پژوهیم، فیزیک به دست می آید. و فیزیک را به نوبه خود می توان برحسب انواع گوناگون اجسام مورد لحاظ بخش کرد. بمثل، مطالعه در نتایج حاصل از انفعالات^{۱۴۳} انسانها، علم اخلاق را به بار می آورد که بنابراینچه گفتیم زیر عنوان کلی فلسفه طبیعی رده بندی می شود، زیرا موجود انسانی جسمی طبیعی است نه جسمی صناعی^{۱۴۴} به معنایی که حکومت جسمی صناعی است.^{۱۴۵}

۴. روش فلسفی

توصیف شناخت فلسفی یا علم به «شناخت نتایج تصدیقات»، افزوده براین قول که همچو شناختی فرضی یا شرطی است، بطبع گویای آن است که هابز اهمیت بسیاری به قیاس یا استنتاج^{۱۴۶}، یعنی به روش ریاضی، می داد. و از گفته برخی از مفسران چنین برمی آید که به عقیده هابز فلسفه عبارت است، یا به سخن بهتر باید عبارت باشد، از یک دستگاه^{۱۴۷} صرفاً قیاسی یا استنتاجی^{۱۴۸}. تکیه براصالت عقل یا تعقل و استدلال^{۱۴۹} که ویژگی ماهوی فلسفه است، برحسب ریاضی توصیف

137. moral philosophy

۱۳۸. بستجید با لویاتان، ۳، ص ۷۲.

- | | | | |
|----------------|-----------------------|-----------------------|--------------------|
| 139. accidents | 140. political bodies | 141. first philosophy | 142. indeterminate |
| 143. passions | 144. artificial | | |

۱۴۵. مطالعه نتایج برآمده از کیفیات آدمیان به طور خاص، علاوه بر اخلاق مشتمل بر مطالعه کارکردهای کلام است. مثلاً مطالعه فن اقناع مفید صناعت خطابه (rhetoric) است درحالی که مطالعه صناعت استدلال و تعقل، منطق (logic) را حاصل می آورد.

- | | | | |
|----------------|-------------|----------------|----------------|
| 146. deduction | 147. system | 148. deductive | 149. reasoning |
|----------------|-------------|----------------|----------------|

می‌شود. «از تعقل معنای محاسبه^{۱۵۰} را می‌خواهم.»^{۱۵۱} و هابز می‌افزاید که محاسبه یعنی جمع و تفریق کردن، اصطلاحاتی که آشکارا عملیات حسابی را می‌رسانند. گفته‌اند که هابز می‌خواست استنتاج از تحلیل حرکت و کمیت را شالوده کل دستگاه فکریش بنهد، هرچند بواقع در برآوردن نیتش کام نیافت. او از حیث پافشاریش بر کارکرد و غایت عملی فلسفه یا علم، همانند بیکن بود؛ ولی پنداشتش در باب روش خاصی که باید در فلسفه به کار گرفت با پنداشت بیکن در این باره فرق بسیار داشت. بیکن برآزمایش^{۱۵۲} تکیه می‌کرد، درحالی که هابز نظر مساعدی به آزمایشگران^{۱۵۳} نداشت؛ و درباره روش، بر اندیشه‌ای می‌رفت که آشکارا به اندیشه عقل‌باوران^{۱۵۴} بر اروپا مانند دکارت می‌مانست.

چنین تفسیری بر پنداشت هابز درباره روش فلسفی، حاوی حقیقت بسیار است. اما به گمان من بینشی زیاده ساده‌انگارانه است و نیاز به قید و وصف دارد. يك دليلش آنکه هابز بیقین هرگز از خیالش نگذشت که می‌تواند کار خود را با تحلیل تجربیدی^{۱۵۵} حرکت آغاز کند و سپس به شیوه استنتاجی پیش برود بی آنکه از تجربه هیچ مایه برگیرد. او برآستی متفکری دستگاه‌ساز بود. باور داشت که میان فیزیک و روانشناسی و سیاست رشته پیوسته‌ای هست، و بینشی بسازوار و دستگاه‌مند درباره شاخه‌های گوناگون فلسفه در پرتو مبادی کلی امکان‌پذیر است. ولی نیک می‌دانست که نمی‌توان انسان و جامعه را از قوانین تجربیدی حرکت استنتاج کرد. اگر چیزی استنتاج شدنی است، این چیز همانا قوانین فرمانروا بر «حرکات» انسان است نه خود انسان. چنانکه پیش از این دیدیم، داده‌هایی حاصل از تجربه هستند که موضوع بعید فلسفه را تشکیل می‌دهند، هرچند شناخت خود این داده‌ها اگر همچون امور واقع صرف به آنها بنگریم، فلسفه به‌شمار نمی‌رود.

پس از آنکه هابز می‌گوید تعقل یعنی محاسبه و محاسبه یعنی جمع و تفریق، در تبیین گفته‌اش می‌افزاید که او این دو لفظ آخر را به‌معنای «تألیف»^{۱۵۶} و «تجزیه یا انحلال»^{۱۵۷} به کار می‌برد. و «روش تجزیه در عرف عام روش تحلیلی»^{۱۵۸} نام دارد، و روش تألیف نامش روش ترکیبی^{۱۵۹} است. «۱۶۰ بنا براین، روش فلسفی یا تعقل در بردارنده تحلیل^{۱۶۱} و ترکیب^{۱۶۲} است. در تحلیل، ذهن از جزئی^{۱۶۳} به‌سوی کلی^{۱۶۴} یا مبادی نخستین (اولیات)^{۱۶۵} پیش می‌رود. برای نمونه، اگر کسی با

150. computation

۱۵۱. درباره جسم، ۱، ص ۳.

152. experiment

153. experimenters

154. rationalists

155. abstract

156. composition

157. division or resolution

158. analytical

159. synthetical

۱۶۰. درباره جسم، ۱، ص ۶۶.

161. analysis

162. synthesis

163. particular

164. universal

165. first

principles

تصور طلا ابتدا کند، می‌تواند به یاری تحلیل به تصورات جامد، مرئی، سنگین «و تصورات بسیار دیگری کلیتر از خود طلا برسد؛ و باز ممکن است اینها را تجزیه کند تا آنکه به کلیترین چیزها برسد.... پس نتیجه می‌گیریم که روش وصول به شناخت کلی چیزها صرفاً تحلیلی است.»^{۱۶۶} در ترکیب، برخلاف، ذهن از مبادی، یا علل کلی می‌آغازد و به ساختن معلولهای ممکن آنها می‌پردازد. تمام فراگرد تعیین یا کشف نسبتهای علی و بنیاد نهادن تبیین‌های علی - روش ابداع، به تعبیر هابز - پاره‌ای تحلیلی و پاره‌ای ترکیبی است. و اما اگر بخواهیم مصطلحات آشناتری به کار ببریم، باید گفت که پاره‌ای استقرایی^{۱۶۷} و پاره‌ای قیاسی یا استنتاجی^{۱۶۸} است. به گمان من، هابز در اندیشه روش ساختن فرضیه‌های تبیین‌گر^{۱۶۹} و استنتاج نتایج آنها بود. اینکه می‌گوید معلولهای استنتاج شده معلولهای «ممکن» اند، دست‌کم در زمینه آنچه علوم فیزیکی^{۱۷۰} می‌نامیم، نشان می‌دهد که او تا اندازه‌ای از خصلت فرضی نظریه‌های^{۱۷۱} تبیین‌گر آگاه بود.

هابز میان روش ابداع^{۱۷۲} و روش تعلیم یا برهان^{۱۷۳} تمیز می‌نهد. ما به هنگام کاربرد روش دوم، با مبادی نخستین آغاز می‌کنیم که نیازمند تبیین‌اند نه برهان، زیرا مبادی نخستین را نمی‌توان مبرهن داشت، و سپس از راه استنتاج به نتایج می‌رسیم. «از این‌رو، روش برهان یکسره ترکیبی است و از آن‌گونه سامان کلامی فراهم می‌آید که با گزاره‌های نخستین یا کلیترین گزاره‌های بدیهی آغاز می‌شود و آن‌گاه از راه ترکیب مداوم گزاره‌ها به قیاسهای صوری^{۱۷۴} می‌رسد تا اینکه سرانجام پژوهنده بر صدق نتیجه مطلوب آگاهی می‌یابد.»^{۱۷۵}

شاید همین آرمان برهان مداوم انگیزنده این گمان بوده است که هابز آهنگ ساختن يك دستگاه استنتاجی محض را داشت. و اگر بر این دیدگاه پای فشریم، ناچار از گفتن آنیم که او دست‌کم در بخشی از کوشش خود نامراد ماند. ولی در ارزیابی آنچه هابز در طلبش می‌کوشید، شرط عقل آن است که ببینیم او درباره روش یا روشهایی که به کار می‌بندد برآستی چه می‌گوید.

هابز بی‌گفتگو بر وامی که علم و انسان به ریاضیات دارند تأکید می‌کند. «زیرا هر مندی که به زندگی انسان می‌رسد، از رصد کردن آسمان گرفته تا توصیف زمین، از نمایش عددی زمان گرفته تا آزمایشهای دیرین دریانوردی، و سرانجام، همه چیزهایی که مایه تفاوت زمانه کنونی از سادگی ناپیراسته روزگار باستان می‌شود، همه را باید وامی شمرد که ما به هندسه داریم.»^{۱۷۶} برای نمونه، پیشرفت نجوم به دستیاری ریاضیات ممکن گشت، و بدون ریاضیات هیچ پیشرفتی رخ نمی‌داد. و

۱۶۶. همان جا.

167. inductive sciences 168. deductive theories 169. explanatory hypotheses 170. physical sciences
171. theories 172. invention 173. demonstration 174. syllogisms

۱۷۵. درباره جسم، ۱، ص ۸۱. ۱۷۶. درباره شهروندی، اهدانامه، ۲، ص ۴.

سودهای حاصل از علوم کاربردی^{۱۷۷} نیز وامدار به ریاضیات است. اگر فیلسوفان اخلاقی بر خود رنج می‌نهادند تا طبع انفعالات و افعال آدمی را به همان وضوحی مسلم بدارند که ریاضیدانان «طبع کمیت را در شکل‌های هندسی» می‌فهمند،^{۱۷۸} امکان می‌یافتیم که جنگ را از میان برداریم و صلحی پایدار برقرار سازیم.

این گفته می‌رساند که پیوندی نزدیک بین ریاضیات و فیزیک هست. و درواقع، هابز بر این پیوند اصرار می‌ورزد. «سعی پژوهندگان فلسفه طبیعی بیهوده است مگر آنکه بنای کارشان را بر هندسه بگذارند؛ و آن گروه از نویسندگان یا گویندگان فلسفه طبیعی که از هندسه ناآگاهند، جز تباه کردن وقت خوانندگان و شنوندگان‌شان کاری نمی‌کنند.»^{۱۷۹} ولی معنای این سخن آن نیست که هابز می‌کوشید تا فلسفه طبیعی را سراسر از تحلیل تجریدی حرکت و کمیت استنتاج کند. هنگامی که به بخش چهارم رساله دربارهٔ جسم به نام «فیزیک یا پدیده‌های طبیعت» می‌رسد، می‌گوید تعریفی که در فصل اول از فلسفه داده است باز می‌نماید که دو روش هست: «یکی از هست شدن چیزها به معلول‌های ممکن‌شان، و دیگری از معلول‌ها یا نمودهای چیزها به هست شدن ممکن همان چیزها.»^{۱۸۰} او در فصل‌های پیشین روش نخست را پیش گرفته است و جز تعاریف و دلالت‌های تضمینی^{۱۸۱} آنها چیزی را تصدیق نکرده است.^{۱۸۲} اکنون برسر آن است که روش دوم را به کار بندد، یعنی «از روی نمودها یا معلول‌های طبیعت که به حواس می‌شناسیم، شیوه‌های ممکن و نه محرز هست شدنشان را دریابیم.»^{۱۸۳} اینک او نه از تعاریف بلکه از پدیده‌ها یا نمودهای محسوس آغاز می‌کند و علل ممکن آنها را می‌جوید.

پس چنانچه هابز به وجود رابطه‌ای میان کاربرد این دو روش و تعریف خودش از فلسفه قائل است، خلاف عقل است که توسل او را به مصالح تجربی تازه بر «ناگامی» در برآوردن مقصودش حمل کنیم. و در این مورد، بستن اتهام ناسازواری و تناقض‌گویی به او، از آن‌رو که هنگام رسیدن به روانشناسی و سیاست‌انگاری کارش را از نو آغاز می‌کند، اتهامی موجه نیست. او البته می‌گوید که برای کسب دانش اخلاق و سیاست به یاری روش ترکیبی، بایسته است که نخست دانش ریاضیات و فیزیک تحصیل کنیم. زیرا روش ترکیبی مستلزم آن است که همهٔ معلول‌ها را همچون نتایج دور و نزدیک مبادی نخستین ببینیم. اما من فکر نمی‌کنم که مراد هابز چندان بیش از این باشد که

177. applied sciences

۱۷۸. همان جا. ۱۷۹. دربارهٔ جسم، ۱، ص ۷۳. ۱۸۰. دربارهٔ جسم، ۱، ص ۳۸۷-۸.

181. implications

۱۸۲. برای نمونه، بر فرض تعریف معینی از حرکت یا تعریف معینی از جسم، حرکت یا جسم بضرورت دارای خواص معینی خواهد بود. ولی بلاواسطه چنین بر نمی‌آید که حرکت یا جسم وجود دارد. آنچه برمی‌آید این است که اگر حرکت هست یا اگر جسم هست، دارای چنین خواصی خواهد بود. ۱۸۳. همان، ص ۳۸۸.

می‌خواهد بر وفق طرحی سازمان‌مند، مصادیق مبادی کلی را در موضوعاتی که همواره جزئی‌تر می‌گردند بیابد. نمی‌توان انسانها را از قوانین حرکت استنتاج کرد، ولی می‌توان نخست قوانین حرکت را به خودی خود و انطباقشان را بر جسم به وجه کلی، دو دیگر انطباقشان را بر گونه‌های مختلف اجسام طبیعی بی‌جان و جاندار، و سه دیگر انطباقشان را بر آن جسم صناعی که حکومت می‌نامیم، بررسی کرد. به هرروی، هابز می‌گوید اگر روش تحلیلی را به کار بندیم، امکان دارد که فلسفه اخلاقی و سیاسی را بدون دانش پیشین ریاضیات و فیزیک بررسی کنیم. گیریم بپرسند که آیا فلان فعل رواست یا ناروا. می‌توانیم مفهوم ناروا را به مفهوم امر خلاف قانون، و مفهوم قانون را به مفهوم فرمان کسی که دارای قدرت مجبورکننده است «تحلیل کنیم». و مفهوم قدرت مجبورکننده را می‌شود از مفهوم انسانهایی بیرون کشید که این قدرت را به خواست خود برقرار داشته‌اند تا در صلح و آرامش زیست کنند. سرانجام می‌توان به این مبدأ رسید که خواهشها و انفعالات آدمیان برچنان سرشتی است که اگر قدرتی جلوگیری آنان نباشد، پیوسته به ستیز با همدیگر برمی‌خیزند. و «درستی این حال به تجربه هرکس که ذهن خویش را بازجوید دانسته می‌شود.»^{۱۸۴} پس با کاربرد روش ترکیبی می‌توان دآوری کرد که فعل مورد نظر رواست یا ناروا. و در سراسر فراگرد «تحلیل» و «ترکیب»، درون حیطه اخلاق و سیاست می‌مانیم بی‌آنکه مبادی دورتری را به میان آوریم. تجربه فراهم‌آورنده داده‌های واقعی است، و فیلسوف می‌تواند به شیوه‌ای دستگاه‌مند باز نماید که چگونه این داده‌ها در نظامی عقلانی^{۱۸۵} از علت و معلول به هم پیوسته‌اند بدون آنکه ناچار باشد که علت یا علتها را به علت‌های دورتر و کلیتر منسوب بدارد. هابز بی‌شک بر آن بود که فیلسوف باید پیوندهای بین فلسفه طبیعی و فلسفه مدنی را نشان دهد. لیکن قول او به استقلال نسبی^{۱۸۶} اخلاق و سیاست به روشنی نمودار این معنی است که او هنگام پرداختن به روانشناسی آدمی و زندگی اجتماعی و سیاسی انسان، از نیاز به داده‌های تجربی تازه نیک آگاه بود. من نمی‌خواهم خویشاوندی هابز را با عقل‌باوران بر اروپا انکار کنم. میان فیلسوفان انگلیسی، هابز از معدود کسانی است که به آفریند دستگاه‌های فلسفی دست یازیده‌اند. ولی همچنین تأکید این نکته مهم است که او پرستنده متعصب قیاس یا استنتاج محض نبود.

۵. نام‌انگاری هابز

پس دانستیم که نزد هابز، شناخت فلسفی با کلیات و نه صرفاً با جزئیات سروکار دارد. فلسفه جویای شناخت سازوار و دستگاه‌مند نسبت‌های علی در پرتو مبادی نخستین یا علت‌های کلی است.

در عین حال، هابز هنگامی که به نامها^{۱۸۷} می‌پردازد، آشکارا به دیدگاهی نام‌انگارانه^{۱۸۸} قائل است. می‌گوید یکایک فیلسوفان به نشانه‌هایی^{۱۸۹} نیاز دارند تا در یادآوری و فراخوانی اندیشه‌هایشان به آنان یاری دهند؛ و این نشانه‌ها همانا نام‌هایند. افزون بر این، اگر فیلسوفان بخواهند اندیشه‌های خویش را به دیگران برسانند^{۱۹۰}، این نشانه‌ها باید بتوانند به کار علایم دلالت^{۱۹۱} بیایند؛ و هنگامی از عهده این کار برمی‌آیند که در آنچه «کلام»^{۱۹۲} می‌خوانیم به هم پیوندند. از این‌رو هابز تعریف زیر را به دست می‌دهد: «نام واژه‌ای است که بدخواه^{۱۹۳} همچون نشانه‌ای به کار گرفته می‌شود و می‌تواند در ذهنمان اندیشه‌ای را برانگیزد به سان اندیشه‌ای که پیشتر داشته‌ایم، و چون برای دیگران ادا شود برایشان علامتی دال بر اندیشه‌ای است که گوینده پیشتر در ذهنش داشت یا نداشت.»^{۱۹۴} معنای این سخن آن نیست که هر نامی باید نام چیزی باشد. کلمه هیچ دلالت مفهومی^{۱۹۵} بر گونه‌ای خاص از چیزی ندارد. ولی از نام‌هایی که نمودار چیزهاییند برخی مختص به یک چیزند (مانند هومر یا این مرد)، و پاره‌ای عام و مشترک^{۱۹۶} برای چیزهای بسیارند (مانند مرد یا درخت). نام‌های عام را کلی می‌خوانند. یعنی لفظ «کلی» محمول نام است نه محمول شیئی که نام، نمودار آن است. زیرا نام، نام چیزهای منفرد^{۱۹۷} بسیاری است که به وجه جمعی^{۱۹۸} نگریسته می‌شوند. نه هیچ کدامشان یک کلی است نه هیچ چیز کلی در جنب این چیزهای منفرد هست. وانگهی، نام کلی نمودار هیچ مفهوم^{۱۹۹} کلی نیست. «واژه کلی هرگز نه نام چیز موجودی در طبیعت است نه نام تصویری که در ذهن حاصل می‌شود، بلکه همواره نام گونه‌ای واژه یا نام است؛ چندان که وقتی می‌گویند آفریده زنده، سنگ، روح، یا هر چیز دیگری کلی است، نباید چنین استنباط کرد که انسان، سنگ، و جز آن کلی‌اند یا کلی توانند بود؛ بلکه باید دانست که کلمات آفریده زنده، سنگ، و جز آن نام‌های کلی هستند، یعنی نام‌های عام و مشترک برای چیزهای بسیار؛ و مفاهیم مطابق آنها در ذهن عبارت‌اند از صورتهای متصور و متخیل آفریدگان زنده یا دیگر چیزهای جداگانه.»^{۲۰۰} از آنجا که هابز بر این می‌گراید که امر متصور را با امر متخیل یکسان بینگارد، بطبع جایی برای مفهوم یا تصور کلی نمی‌یافت، و لذا کلیت^{۲۰۱} را تنها به نام‌های عام حمل می‌کرد. او درباره درستی کاربرد نام‌های عام برای دسته‌های چیزی منفرد، توضیح چندان رسایی به جز ارجاع به

187. names 188. nominalist 189. marks 190. communicate 191. signs

192. speech

۱۹۳. هابز اینجا به خصلت قراردادی زبان اشاره دارد. نامها، نشانه‌ها و علایم قراردادی‌اند.

۱۹۴. درباره جسم، ۱، ص ۱۶.

195. connotation 196. common 197. individual 198. collective

199. concept

۲۰۰. درباره جسم، ۱، ص ۲۰.

201. universality

همانندی چیزها نمی‌دهد. «يك نام کلی بر چیزهای بسیار، به سبب همانندیشان در نوعی کیفیت یا عرض، می‌افتد.»^{۲۰۲} ولی در گزارش آیین وiliam آکمی در این باب، رجوع کنید به جلد سوم این تاریخ، ص ۵۶. ^{۲۰۴} first intention: مفهوم چیزی (مانند انسان، سنگ) که با گماردن مستقیم یا نخستین ذهن بريك شیء مفرد حاصل می‌شود. (فرهنگ وبستر) ^{۲۰۵} second intention: مفهومی (مانند نوع، جنس، سفیدی) که از روی مفهوم نخستین یا با تأمل در آن، تعمیم یا حاصل شده باشد. (فرهنگ وبستر)

هابز مانند وiliam آکمی^{۲۰۳} و دیگر پیشینیان قرون وسطایی، میان نامها یا الفاظ وابسته به «مفهوم نخستین»^{۲۰۴} و نامهای وابسته به «مفهوم دومین»^{۲۰۵} فرق می‌گذارد. می‌گوید که مصطلحات منطقی چون کلی، جنس^{۲۰۶}، نوع^{۲۰۷} و قیاس صوری «عبارت‌اند از نامهای نامها و کلامها.» آنها الفاظ وابسته به مفهوم دومین‌اند. واژه‌هایی چون انسان یا سنگ نامهایی وابسته به مفهوم نخستین‌اند. شاید چشم بداریم که هابز به پیروی از وiliam آکمی بگوید که درحالی که الفاظ وابسته به مفهوم دومین نمودار الفاظ دیگرند، الفاظ وابسته به مفهوم نخستین نمودار چیزهایند و الفاظ کلی مفهوم نخستین نمودار گروه پرشماره‌ای از چیزهای مفردند نه البته نمودار يك چیز کلی. ولی این بواقع سخن او نیست. اگرچه می‌گوید که نامهایی مانند «انسان»، «درخت»، «سنگ» «نامهای خود چیزهایند»^{۲۰۸} باری بر این نکته پا می‌فشرد که چون «نامهای سامان یافته در کلام علامت دال بر تصورات ما هستند، آشکار است که علامت دال بر خود چیزها نیستند.»^{۲۰۹} نامی چون سنگ علامت دال بريك تصور است، یعنی دال بر يك صورت متصور یا صورت متخیل. اگر بهرام این نام را هنگام گفتگو با بهمن به کار می‌برد، نزد بهمن دال بر اندیشه بهرام است. کاربرد عام کلام عبارت است از انتقال نطق ذهنی^{۲۱۰} به نطق لفظی^{۲۱۱}، یا انتقال رشته افکار به رشته کلمات.^{۲۱۲} اما اگر «فکر» یا «تصور» صورتی ذهنی باشد، پیداست که کلیت را فقط می‌توان بر کلمات حمل کرد. ولی حتی اگر کلمه‌ای یا لفظی کلی مستقیماً به تصویری ذهنی — یا چنانکه گاهی هابز می‌گوید، «صورت وهمی»^{۲۱۳} — دلالت می‌کند، معنای این سخن بضرورت آن نیست که آن کلمه یا آن لفظ کلی هیچ نسبتی با واقعیت^{۲۱۴} ندارد. زیرا از آنجا که تصور ذهنی خود پدیدآورده چیزهاست، کلمه یا لفظ کلی ممکن است نسبتی نامستقیم با واقعیت داشته باشد. يك «فکر» عبارت است از «تصور یا نمود گونه‌ای کیفیت یا عرض يك جسم بیرون ما که معمولاً عین^{۲۱۵} نامیده می‌شود. این عین برچشم، گوش، و بخشهای دیگر تن آدمی اثر می‌گذارد و با تأثیر گوناگونش، نمودهایی گوناگون

۲۰۲. لویاتان، ۳، ص ۲۱. ۲۰۳. برای گزارش آیین وiliam آکمی در این باب، رجوع کنید به جلد سوم این تاریخ، ص ۵۶. ۲۰۴. first intention: مفهوم چیزی (مانند انسان، سنگ) که با گماردن مستقیم یا نخستین ذهن بريك شیء مفرد حاصل می‌شود. (فرهنگ وبستر) ۲۰۵. second intention: مفهومی (مانند نوع، جنس، سفیدی) که از روی مفهوم نخستین یا با تأمل در آن، تعمیم یا حاصل شده باشد. (فرهنگ وبستر)

206. genus 207. species

۲۰۸. دربارهٔ جسم، ۱، ص ۱۷. ۲۰۹. دربارهٔ جسم، ۱، ص ۱۷.

210. mental 211. verbal

۲۱۲. لویاتان، ۳، ص ۱۹.

213. fiction 214. reality 215. object

فرامی آورد. منشاء همه‌شان همان است که حس^{۲۱۶} می‌نامیم، زیرا هیچ تصویری در ذهن انسان نیست که نخست کلاً یا جزئاً به میانجی اندامهای حسی پیدا نیامده باشد. مانده نموده‌ها از آن منشا سرچشمه می‌گیرند.»^{۲۱۷} بنابراین، هرچند کلیت به کلمات که دال بر «افکار» اند تعلق دارد و بس، نسبت نامستقیمی هست میان گزاره‌های کلی و واقعیت، حتی اگر «واقعیت» را اینجا ناگزیر به معنای عرصه نموده‌ها یا پدیده‌ها بگیریم. برآستی فرق بسیاری هست میان تجربه، که هابز آن را با خاطره یکسان می‌شمرد، و علم. هابز در این باب گفته مشهوری دارد: «تجربه دربردارنده هیچ چیز به‌وجه کلی نیست.»^{۲۱۸} ولی علم که «کلیت را دربر می‌گیرد»، برپایه تجربه حسی^{۲۱۹} بنیان دارد. بنابراین، چنانچه بر رویه تجربه‌باورانه فلسفه هابز تأکید ورزیم، می‌توانیم حجت آوریم که نام‌انگاری^{۲۲۰} او ضرورتاً به شکاکیت^{۲۲۱}، یعنی به شک درباره دلالت واقعی گزاره‌های علمی، آلوده نیست. برآستی ممکن است چنین برآید که علم با قلمرو پدیده‌ها سروکار دارد. زیرا نموده‌ها فراآورنده صورت‌های ذهنی‌اند، و صورت‌های ذهنی به واژه‌ها برگردانده می‌شوند که پیوستگی‌شان در کلام، علم را امکان می‌بخشد. می‌توان گفت که نتایج علم در درون قلمرو پدیده‌ها انطباق‌پذیرند، و فیلسوف یا عالم درباره هر قلمرو دیگر هیچ سخنی نمی‌تواند بگوید. بربنیادی نام‌انگاران، نظریه‌های ساخته شده و تبیین‌های علمی، همچنان که هابز می‌گوید، فرضی و شرطی‌اند. ولی تحقیق درستی، یا دست کم آزمودن، نتایج علمی در تجربه ممکن است، هرچند هابز که ارج چندانی بر روش آزمایشی^{۲۲۲} در علم نمی‌نهاد، سخنی از تحقیق‌پذیری^{۲۲۳} به میان نمی‌آورد.

با آنکه هابز را نمی‌توان به هیچ‌رو تنها تجربه‌باور شمرد، باری عنصر تجربه‌باوری در اندیشه‌اش بی‌گمان دارای اهمیت است. آنچه او هنگام بحث در فلسفه و علم تأکید می‌کند، استنتاج نتایج از مبادی نخستین است. چنانکه دیدیم، او کاربرد روش تحلیلی یا استقرایی^{۲۲۴} را برای رسیدن به شناخت مبادی به تصریح قبول دارد؛ اما تأکید می‌کند که ویژگی شیوه علمی عبارت از استنتاج نتایج تصدیقات است. و اعتنا به این قول واضح هابز درخور اهمیت است که مبادی که استنتاج از آنها آغاز می‌شود تعاریف‌اند و تعاریف چیزی جز توضیح معانی کلمات نیستند. تعاریف عبارت‌اند از «تعیین دلالت‌ها» یا «دلالت‌های متعین کلمات.»^{۲۲۵} به سخن دقیق‌تر، تعریف عبارت است از «گزاره‌ای که محمولش^{۲۲۶} اگر ممکن باشد، موضوع^{۲۲۷} را تعیین می‌کند، و اگر ممکن نباشد آن را

216. sense

۲۱۸. طبیعت آدمی، ۴، ص ۱۸.

۲۱۷. لویاتان، ۳، ص ۱.

219. sense-experience

220. nominalism

221. scepticism

222. experimental

223. verification

224. inductive

۲۲۵. لویاتان، ۳، ص ۲۴ و ۳۳.

226. predicate

227. subject

با مثال روشن می‌گرداند.^{۲۲۸} تعاریف یگانه مبادی برهان‌اند، و «حقایقی هستند که مبدعان کلام آنها را خودسرانه ساخته‌اند و لذا به برهان در نمی‌آیند.»^{۲۲۹}

اگر این گفته را بدان معنی بگیریم که تعاریف چیزی بیش از تعیین^{۲۳۰} خودسرانه^{۲۳۱} معانی کلمات نیستند، نتایج مشتق از چنین تعاریفی ناگزیر از خودسرانگی‌شان بهره‌مندند. و سپس با گسیختگی میان گزاره‌های علمی و واقعیت روبه‌رویم و تضمینی در کار نیست که گزاره‌های علمی بر واقعیت صدق‌پذیرند. در ایرادهایی که هابز بر تأملات دکارت گرفت، عبارت شایان اعتنای زیر را می‌یابیم: «ولی اکنون چه باید گفت اگر تعقل شاید چیزی جز پیوستن و به هم رشتن نامها یا اسمها با کلمه است نباشد؟ در این حال، عقل نتایجی نه درباره طبع چیزها، بلکه فقط درباره نامهایشان به دست می‌دهد، خواه برآستی نامهای چیزها را برحسب قراردادهایی که خودسرانه درباره معانی‌شان وضع کرده‌ایم به هم پیوندیم خواه نه. اگر حال چنین باشد، که بسا هست، تعقل به نامها و نامها به تخیل^{۲۳۲}، و تخیل شاید، به گمان من، به حرکت اندامهای جسمانی وابسته است.»^{۲۳۳} هرچند هابز در این عبارت به جزم نمی‌گوید که تعقل فقط روابط میان کلمات را برقرار می‌سازد، ولی بیقین به آن اشاره دارد. و جای شگفتی نیست که بعضی مفسران چنین نتیجه گرفته‌اند که به دیده هابز فلسفه یا علم ناچار متأثر از ذهن‌باوری^{۲۳۴} است، و هم آنان از شکاکیت نام‌انگازانه او سخن گفته‌اند.

برآستی گاه می‌شود گفته‌های هابز را از دیدگاهی دیگر تفسیر کرد. او بمثل می‌گوید که «حقایق نخستین را آن کسانی خودسرانه ساختند که اول از همه نامها را بر چیزها بار کردند یا آنها را از بار کردن دیگران گرفتند.»^{۲۳۵} ولی به هرروی، این سخن را می‌توان بدان معنی گرفت که اگر مردم الفاظ را به معنایی سوای آنچه بواقع برای افادهاش ساخته شده‌اند به کار می‌بردند، گزاره‌ها راست در نمی‌آمدند.^{۲۳۶} «زیرا، مثلاً، راست است که انسان آفریده‌ای زنده است، ولی به همین دلیل است که انسانها خوش داشتند که این هردو نام را بر چیزی واحد حمل کنند.»^{۲۳۷} اگر لفظ آفریده زنده برای افاده سنگ ساخته شده بود، امکان نداشت که این قول راست درآید که انسان آفریده‌ای زنده است. و آشکارا حال چنین است. باز، هنگامی که هابز می‌گوید دروغ است که بگویم «تعریف، ماهیت^{۲۳۸} هر چیزی است.»^{۲۳۹} طرز تعبیری را طرد می‌کند که ارسطو به کار می‌برد. و قولی که

۲۲۸. درباره جسم، ۱، ص ۸۳-۴. ۲۲۹. درباره جسم، ۱، ص ۳۷.

230. determination 231. arbitrary 232. imagination

۲۳۳. ایراد، ۴.

234. subjectivism

۲۳۵. درباره جسم، ۱، ص ۳۶. ۲۳۶. هابز اصرار می‌ورزد که صلق و کذب برگزاره‌ها حمل‌پذیرند نه بر خود چیزها. صدق، «خاصیت خود چیز نیست بلکه خاصیت گزاره راجع به چیز است.» (درباره جسم، ۱، ص ۳۵). ۲۳۷. همان جا.

238. essence

۲۳۹. درباره جسم، ۱، ص ۶۰.

بی‌درنگ به دنبالش می‌آید، یعنی «تعریف ماهیت چیزی نیست، بلکه کلامی است که بر تصور ما از ماهیت آن چیز دلالت می‌کند»، به خودی خود قولی «شکا‌کانه»^{۲۴۰} نیست. زیرا می‌توان آن را به این معنی گرفت که ما گونه‌ای تصور از ماهیت داریم،^{۲۴۱} تصویری که مدلول نام تبیین یافته در تعریف است. افزون بر این، می‌توان یادآور شد که وقتی هابز می‌گوید کلمه يك «نام صرف» است، مرادش ضرورت این نیست که تصور مدلول کلمه، فاقد هر گونه نسبتی با واقعیت است. بمثل، هنگامی که هابز اصطلاح ارسطویی «ماده نخستین»^{۲۴۲} را به کار مقصود خویش می‌گیرد، می‌پرسد که این ماده نخستین یا «هیولای اول»^{۲۴۳} چیست، و پاسخ می‌دهد که يك «نام صرف» است.^{۲۴۴} ولی بی‌درنگ می‌افزاید: «با این همه نامی که کاربردش بیهوده نیست؛ زیرا دال بر تصویری از جسم است بدون ملاحظه هیچ گونه صورتی»^{۲۴۵} یا عرضی مگر اندازه یا امتداد، و استداد پذیرفتن صورت، و عرض دیگر.^{۲۴۶} «ماده نخستین» و «جسم عام» به دیده هابز اصطلاحات معادل‌اند. و هیچ جسم عام وجود ندارد. «بنابراین هیولای اول هیچ است.»^{۲۴۷} یعنی، چیزی وجود ندارد که با این نام مطابق درآید. آن لفظ به این اعتبار، يك «نام صرف» است. لیکن بر شیوه‌ای از تصور اجسام دلالت می‌کند؛ و اجسام وجود دارند. پس اگرچه نام، نام هیچ چیزی نیست، باری گونه‌ای نسبت با واقعیت دارد.

بآنکه حکم به شکاکیت هابز حکمی مبالغه‌آمیز است، همچنان راست است که خواه از علت به معلول برویم خواه از معلول به علت، شناختی که حاصل می‌کنیم تنها شناخت معلولهای ممکن یا علت‌های ممکن است. یگانه شناخت یقینی که می‌توان به دست آورد، شناخت دلالت‌های تضمینی گزاره‌هاست. اگر A به تضمن بر B دلالت کند، پس اگر A صادق باشد، B نیز صادق است. به گمان من، در تفسیر هابز بر فلسفه یا علم، رشته‌های گوناگونی از اندیشه هست که او از تمیز روشن آنها فروماند. این نکته که نظریه‌های تبیین‌گر در آنچه «علوم طبیعی» می‌نامیم خصالتی فرضی دارند و ما به بهترین حال فقط می‌توانیم درجه بسیار زیادی از احتمال^{۲۴۸} را حاصل کنیم، شاید يك رشته از اندیشه هابز را باز نماید. این معنی که در ریاضیات ما بنای کارمان را بر تعاریف می‌گذاریم و دلالت‌های تضمینی‌شان را می‌پروریم، چندان که در ریاضیات ناب تنها با دلالت‌های

240. sceptical

۲۴۱. «ماهیت» يك چیز عبارت است از «آن عرضی که به افزایش اسم معینی را به جسمی می‌دهیم، یا عرضی که موضوع آن را مسمی می‌کند... همچنان که امتداد ماهیت جسم است» (درباره جسم، ۱، ص ۱۱۷).

242. first matter

243. materia prima

۲۴۴. درباره جسم، ۱، ص ۱۱۸.

245. form

۲۴۶. همان جا. ۲۴۷. همان جا.

248. probability

تضمنی صوری^{۲۴۹} سروکار داریم و نه با «جهان واقعی»، رشته دیگری را باز می‌نماید. و این هردو رشته اندیشه در تجربه‌باوری طراز نوین دوباره نمایان می‌گردند. اما هابز همچنین متأثر از آرمان يك دستگاه فلسفی قیاسی یا استنتاجی برآین عقل‌باوران بود. به دینۀ او، مبادی نخستین ریاضیات «اصول موضوعه»^{۲۵۰} هستند و نه مبادی نخستین حقیقی، زیرا او آنها را اثبات‌پذیر می‌انگاشت. مبادی نخستین فرجامینی، مقدم بر ریاضیات و فیزیک وجود دارند. بنابراین عقل‌باوری بر اروپا، راستی مبادی نخستین را باید به شهود^{۲۵۱} شناخت، و همه گزاره‌هایی که می‌توان از آنها استنتاج کرد یقین راست خواهند بود. و گاهی گویا از گفتار هابز برمی‌آید که او برجین اندیشه‌ای است. ولی گاه هست که چنان سخن می‌گوید که انگاری مبادی نخستین یا تعاریف «دلخواهانه» اند، به معنایی که يك تجربه‌باور امروزمین ممکن است بگوید که تعاریف ریاضی دلخواهانه‌اند. و سپس نتیجه می‌گیرد که تمام علم یا فلسفه چیزی نیست مگر تعقل درباره «نامها»، درباره نتایج تعاریف یا معانی که دلخواهانه وضع شده‌اند. آن گاه با گسیختگی فلسفه از جهان رو به‌رو می‌شویم که برای روح عقل‌باوری بر اروپا بیگانه بود. وانگهی، نزد هابز تصویری یکپارچه از علم می‌توان یافت که بنابراین، سیر پرورش‌یافته‌ای به شیوه استنتاجی از مبادی نخستین آغاز می‌شود که اگر به وجهی هماهنگ ادامه‌اش دهیم، از اختلافهای مهمی که میان، مثلاً، ریاضیات ناب و علوم تجربی هست چشم خواهیم پوشید. و همان گاه می‌بینیم که هابز استقلال نسبی اخلاق و سیاست را به این دلیل تصدیق می‌کند که مبادیشان را می‌توان به آزمایش و بدون برگشت به بخشهایی از فلسفه که تقدم منطقی دارند شناخت.

پس اگر این رایها و رشته‌های فکری گوناگون همه باهم در ذهن هابز حاضرند، شگفت نیست که مورخان مختلف برحسب کمی و بیشی تأکیدی که براین یا آن رویه فلسفه‌اش نهاده‌اند، آیینش را دگرگونه تفسیر کرده‌اند. به لحاظ رای کسانی که هابز را «نام‌انگار شكاك»^{۲۵۲} شمرده‌اند، باید گفت که نام‌انگاری او، چنانکه دیدیم، بروشنی بیان شده است، و در نوشته‌هایش می‌شود تأییدی بر اتهام «شکاکیت» به او سراغ کرد. اما فکر نمی‌کنم که اگر کسی مصنفاً هابز را در کلیتشان بنگرد، در دلش بگذرد که «شكاك» سزاوارترین وصفی است که باید به هابز داد. اینکه نام‌انگاری به شکاکیت راه می‌برد یا باید راه بیرد، بی‌گمان محل چون و چراست. ولی هابز خشنودانه نام‌انگاری خود را با دیدگاه‌هایی تلفیق کرد که چندان با آن سازگار در نمی‌آیند. بی‌شك بسیاری از این آشفته‌کاری از کوتاهی در نهادن تمیز کافی میان فلسفه و ریاضیات و علوم تجربی برمی‌خاست که گناهش را نمی‌توان به پای هابز گذاشت. در قرن هفدهم فلسفه و علم بروشنی از هم ممتاز نبودند، و اگر هابز دستش نمی‌رسید که آنها را به اندازه کافی از هم بازشناسد جای شگفتی نیست. ولی البته او با حصر

فلسفه به پژوهش در اجسام، کار تمیز را برای خودش حتی دشوارتر از آنکه بود گردانید.

۶. علیت و ماشین‌وارانگاری (مکانیسم)

چنانکه دیدیم، فلسفه جویای کشف علتهاست. هابز از «علت» چه معنایی را می‌خواهد؟ «علت» عبارت است از مجموع همهٔ آنچنان اعراض موجود در کارگر ۲۵۲ و کارپذیر ۲۵۳ که بههم می‌سازند تا معلول مورد نظر را فراآورند؛ یعنی همهٔ آن اعراضی که اگر باهم موجود باشند، جز این نمی‌توان تصور کرد که معلول با آنها وجود دارد، یا اگر یکی از آنها غائب باشد معلول ممکن نیست وجود داشته باشد. ۲۵۴ برای فهمیدن این تعریف نخست باید فهمید که مراد هابز از «عرض» چیست. او عرض را به «شیوهٔ تصور ۲۵۵ ما از جسم» تعریف می‌کند. ۲۵۶ و این به‌قول او همچنان است که بگوییم «عرض آن قوه‌ای ۲۵۷ از جسم است که در ما تصویری از خودش را پدید می‌آورد. ۲۵۸ بنابراین، اگر ترجیح می‌دهیم که اعراض را «پدیده‌ها» یا «نمودها» بخوانیم، می‌توانیم بگوییم که به دینۀ هابز، علت هر معلول معین عبارت است از مجموع پدیده‌های موجود در کارگر و کارپذیر که بههم می‌سازند و معلول را به شیوهٔ زیر فرامی‌آورند. چنانچه تمام دستهٔ پدیده‌ها حاضر باشد، غیبت معلول تصورنکردنی است. و اگر پدیده‌ای در دستهٔ پدیده‌ها غائب باشد، نمی‌توان فرآآمن معلول را تصور کرد. بدین‌سان، علت هرچیزی عبارت است از مجموع همهٔ چنان شرایط موجود در کارگر و کارپذیر که برای هستی آن چیز لازم می‌آیند. اگر جسم A حرکت در جسم B را پدید می‌آورد، A کارگر است و B کارپذیر. بدین منوال اگر آتش دست مرا گرم می‌کند، آتش کارگر است و دست کارپذیر. عرض پدیدآمده در کارپذیر، معلول کش آتش است. و علت (یعنی تمام علت) این معلول، اگر تعریف را اندکی تغییر دهیم، عبارت است از «مجموع همهٔ اعراض کارگر، به هر شماره‌ای که باشند، و همهٔ اعراض کارپذیر بر روی هم، که اگر بنابه‌فرض همه حاضر باشند، جز این نمی‌توان تصور کرد که معلول در همان دم فرامی‌آید؛ و اگر هر کدامشان در کار نباشد، جز این تصور نتوان کرد که معلول فرانیامده است. ۲۵۹

درون «تمام علت»، به‌نحوی که بالا تعریفش آمد، هابز «علت فاعلی» ۲۶۰ را از «علت مادی» ۲۶۱ بازمی‌شناسد. علت فاعلی مجموع اعراض درون کارگر یا کارگرهاست که برای فراآوردن معلولی که

252. agent 253. patient

۲۵۴. دربارهٔ جسم، ۱، ص ۷۷.

255. conception

۲۵۶. دربارهٔ جسم، ۱، ص ۱۰۴.

257. faculty

۲۵۸. همان، ص ۱۰۳.

۲۵۹. دربارهٔ جسم، ۱، ص ۱۲۱-۲.

260. efficient cause

261. material cause

بالفعل فرامی آید لازم‌اند، درحالی که علت مادی مجموع اعراض لازم در کارپذیر است. این هردو علت روی هم تمام علت را برمی سازند. برآستی می‌توان دربارهٔ توان^{۲۶۲} کارگر و توان کارپذیر، یا، به عبارت بهتر، دربارهٔ توان فعال^{۲۶۳} کارگر و توان منفعل^{۲۶۴} کارپذیر سخن گفت. ولی این دو به‌طور عینی به ترتیب با علت فاعلی و علت مادی یکسان‌اند، هر چند تعبیر اصطلاحات مختلف از آن جهت است که می‌توان چیزهای یکسان را از دیدگاه‌های مختلف نگریست. مجموع اعراض کارگر چون به نسبت با معلول پیشاپیش فرآمده نگریسته شود، علت فاعلی نام دارد و چون به نسبت با زمان آینده، یعنی به نسبت با معلول فرآینده به لحاظ آید، نامش توان فعال کارگر است. به همان سان، مجموع افعال درون کارپذیر علت مادی نامیده می‌شود آن گاه که به نسبت با گذشته، یعنی به نسبت با معلول پیشتر فرآمده ملحوظ باشد، و توان منفعل کارپذیر نام می‌گیرد هنگامی که به نسبت با آینده نگریسته شود. علت‌های به اصطلاح «صوری»^{۲۶۵} و «غایی»^{۲۶۶} هردو به علت‌های فاعلی تحویل می‌پذیرند. «زیرا هنگامی که می‌گویند که ماهیت هر چیزی علت آن است، چنانکه عاقل بودن علت انسان است، سخنشان قابل فهم نیست؛ چرا که هردو یک چیزند، انگاری که بگویند که انسان بودن علت انسان است که سخنی شایسته نیست. و با این همه، شناخت ماهیت چیزی، علت شناخت خود چیز است؛ زیرا اگر نخست بدانم که چیزی عاقل است، از اینجا می‌دانم که همان چیز انسان است؛ ولی این علت غیر از علت فاعلی نیست. علت غایی جایی جز در چیزهای دارای شعور و اراده ندارد؛ و این علت را نیز از این پس ثابت می‌کنم که علتی فاعلی است.»^{۲۶۷} به نظر هابز، علت^{۲۶۸} غایی صرفاً شیوه‌ای است که بدان، علت‌های فاعلی از روی عمد در انسان عمل می‌کنند.

در گزارشی که دربارهٔ تحلیل هابز از علت دادیم، می‌بینیم که او چگونه مصطلحات مدرسی^{۲۶۹} را به کار می‌برد و آنها را فراخور فلسفهٔ خودش تفسیر می‌کند یا معانی خاصی بر آنها بار می‌کند. از هر باره، تنها علت فاعلی برایمان باز می‌ماند. اگر تمام علت فاعلی حاضر باشد، معلول فرامی آید. برآستی، این گزاره بنابر تعریفی که هابز از علت به دست می‌دهد، بضرورت راست است. زیرا اگر معلول فرامی‌آید، علت علتی تمام نمی‌بود. افزون بر این، «در هر دمی که علت تمام باشد، همان دم معلول فرامی آید. زیرا اگر فرآیند، هنوز چیزی کم است که برای فرآوردنش لازم است؛ پس علت، چنانکه فرض می‌شد، تمام نبود.»^{۲۷۰}

هابز از این ملاحظات نتیجهٔ مهمی می‌گیرد. دیدیم که وقتی علت حاضر است، معلول همواره و در دم به دنبالش می‌آید. بنابراین، همینکه علت در کار باشد، معلول از فرآیند چاره ندارد. بنابراین،

262. power	263. active	264. passive	265. formal cause	266. final cause
268. causality	269. Scholastic			

۲۶۷. دربارهٔ جسم، ۱، ص ۱۳۱-۲.

۲۷۰. دربارهٔ جسم، ۱، ص ۱۲۳.

معلول بضرورت از علت برمی آید. از این رو، علت، علتی ضروری^{۲۷۱} است. پس نتیجه از این قرار است که «ضرورت^{۲۷۲} همه معلولهایی که فرآمده اند یا فراخواهند آمد، در چیزهای مقدم بر آنهاست.»^{۲۷۳} این قول یکباره هر گونه آزادی یا اختیار^{۲۷۴} را در آدمی محال می شمرد، دست کم چنانچه اختیار را متضمن غیبت ضرورت بگیریم. برآستی، اگر مختار^{۲۷۵} نامیدن فاعل^{۲۷۶} صرفاً گویایی آن باشد که چیزی او را از فعالیت باز نمی دارد، این سخن مفید معنایی است؛ ولی اگر کسی مرادش از صفت «مختار» چیزی باشد فراتر از «آزاد از بازدارندگی حال مخالف، نمی گویم که او برخطاست، بلکه می گویم که سخنش بی معنی، یعنی مهمل است.»^{۲۷۷} همینکه علت حاضر باشد، معلول بضرورت از پی می آید. اگر معلول از پی نیاید، علت (یعنی تمام علت) حاضر نبوده است. در این باره، همه سخن همین است.

بنابراین، فلسفه جویای علیت ضروری است؛ زیرا علیت دیگری وجود نتواند داشت. و فعالیت علی عبارت است از فرآمدن حرکت به وسیله یک کارگر در یک کارپذیر، درحالی که کارگر و کارپذیر هر دو جسم باشند. تصوراتی چون آفرینش از هیچ (خلق از عدم)، فعالیت علی نامادی، علت های مختار، در فلسفه جایی ندارند. سروکار ما تنها با فعل^{۲۷۸} اجسام متحرك است به روی اجسام متحرك همپهل^{۲۷۹}، یعنی با قوانین دینامیک که از روی ضرورت و به طرزی ماشین وار^{۲۸۰} کار می کنند. و این حکم همان اندازه درباره فعالیت آدمی صادق است که درباره فعالیت اجسام بی شعور^{۲۸۱}. راست است که فعالیت عمدی موجودات عاقل با فعالیت اجسام بی جان تفاوت دارد؛ و به این لحاظ، کار قوانین بر تفاوت است. اما نزد هابز، بازپسین کلام از آن موجبیت ماشین وارانگاران (مکانیستی)^{۲۸۲} است، خواه در عرصه انسانی خواه در عرصه جز انسانی. از این حیث می توان گفت که فلسفه او تلاشی برای دریافتن این نکته است که دینامیک گالیله را تا کجا می شود به منزله یک مبدا و تبیین گر پیش برد.

۷. مکان و زمان

اینکه هابز باور داشت که هر معلولی دارای علتی ضروری و مقدم بر آن است، بدان معنی نیست که باور داشت که می توان از روی یقین تعیین کرد که علت یک رویداد معین چیست. چنانکه پیش از این دیدیم، فیلسوف از معلولها به علت های ممکن و از علتها به معلولهای ممکن استدلال می کند. و

271. necessary. 272. necessity

۲۷۳. همان جا.

274. freedom 275. free 276. agent

۲۷۷. لویاتان، ۳، ص ۳۳.

278. action 279. contiguous 280. mechanical 281. unconscious
282. mechanistic determinism

شناخت ما از «نتایج» امور واقع، شناختی سراسر فرضی یا شرطی است. بایستگی چنین حال، از روی کاربرد واژه «عرض» در تعریف علت دانسته می‌شود. زیرا خود عرض به «شیوه تصور ما از جسم» تعریف شده است. بدین گونه، اعراض که مجموعه‌شان تمام علت را پدید می‌آورد، به لحاظ نسبی که با ذهن، با شیوه نگریستن ما به چیزها، دارند به تعریف می‌آیند. نمی‌توان به این یقین مطلق دست یافت که نسبت‌های علی درواقع همان‌اند که ما می‌پنداریم.

گرایش همسانی به ذهن‌باوری^{۲۸۳} (خوش ندارم لفظ تندتری را به کار برم) را می‌توان در تعاریف هابز از مکان^{۲۸۴} و زمان^{۲۸۵} سراغ گرفت. زیرا مکان به «تصور چیزی که بیرون ذهن ما وجود دارد»^{۲۸۶} و زمان به «تصور پیشی و پسی در حرکت»^{۲۸۷} تعریف می‌شود. مراد هابز البته آن نیست که چیز موجود در خارج ذهن، تصور یا صورت ذهنی است؛ او در وجود اجسام شك نداشت. ولی ما می‌توانیم تصور یا صورت ذهنی چیزی را حاصل کنیم «که در آن عرض دیگری جز این را به دیده نگیریم که بیرون ما پدیدار است» (یعنی، واقعیت بیرون‌بودگی^{۲۸۸} چیز)؛ و مکان چنان تعریف می‌شود که عبارت از این صورت ذهنی است. چنین صورت ذهنی برآستی دارای بنیادی عینی^{۲۸۹} است، و هابز آهنگ انکار این معنی را ندارد. ولی این حال تغییری در این واقعیت نمی‌دهد که او مکان را برحسب يك حالت^{۲۹۰} ذهنی تعریف می‌کند. زمان نیز بنیادی عینی دارد که همانا حرکت اجسام است؛ اما با این همه، همچون يك تصور تعریف می‌شود و لذا درباره‌اش گفته می‌شود که «نه در چیزهای بیرون ما بلکه فقط در اندیشه‌های ذهن وجود دارد».^{۲۹۱}

هابز بافرض چنان تعاریفی از مکان و زمان، به پرسش آنکه آیا مکان و زمان نامتناهی‌اند یا متناهی بطبع چنین پاسخ می‌گوید که جواب سؤال به متخیله^{۲۹۲} ما باز بسته است، یعنی به اینکه آیا ما برای مکان و زمان انجاسی تخیل می‌کنیم یا نه. می‌توانیم زمان را چنان تخیل کنیم که آغاز و انجامی داشته باشد، یا می‌توانیم زمان را بدون هیچ حد مقرر، یعنی دارای گستره نامحدود و نامعین تخیل کنیم. (به همان سان، هنگامی که می‌گوییم عدد بی‌نهایت است، مرادمان فقط آن است که هیچ عددی بیان نمی‌شود، یا عدد نامی نامعین است.) و اما قسمت‌پذیری^{۲۹۳} نامتناهی مکان و زمان را باید به این معنی بگیریم که «هرآنچه قسمت می‌شود به چنان اجزایی قسمت می‌شود که امکان دارد دوباره قسمت شوند» یا که «کمترین چیز قسمت‌پذیر را نمی‌توان به دست داد، یا، همچنان که هندسه‌دانان می‌گویند، هیچ کمیتی آن قدر خُرد نیست که کمیت خُردتری را نشود از آن

283. subjectivism

284. space

285. time

۲۸۷. همان جا.

۲۸۶. درباره جسم، ۱، ص ۹۴.

288. externality

289. objective

290. modification

۲۹۱. درباره جسم، ۱، ص ۹۴.

292. imagination

293. divisibility

۸. جسم و اعراض

چنانکه دیدیم، بنیاد عینی مکان، جسم موجود است که می‌توان آن را مجرد از همهٔ اعراض به دیده گرفت. به دلیل امتدادش، «جسم» نامیده می‌شود و «موجود» از آن رو نام می‌گیرد که وابسته به اندیشهٔ ما نیست. «جسم» از آنجا که وابسته به اندیشهٔ ما نیست، می‌گوییم کم‌چیزی قائم به ذات خویش است، و نیز موجود است زیرا که بیرون ماست. «۲۹۵ همچنین «موضوع» ۲۹۶ نام دارد، «زیرا چنان در مکان تخیلی جای می‌گیرد و موضوع مکان تخیلی قرار می‌گیرد که می‌توان آن راهم به عقل فهمید هم به حس دریافت. بنابراین، تعریف جسم را می‌توان چنین آورد که جسم آن است که وابستگی به اندیشهٔ ما ندارد و با پاره‌ای از مکان همگام ۲۹۷ یا همگسترده ۲۹۸ است.» ۲۹۹ عینیت ۳۰۰ یا استقلال از اندیشهٔ انسان، بدین نحو در تعریف جسم راه می‌یابد. لیکن در عین حال جسم به نسبت با اندیشهٔ ما تعریف می‌شود، به سانی که وابسته به اندیشهٔ ما نیست و شناختنی است از آن رو که موضوع مکان تخیلی قرار می‌گیرد. اگر این تصور را به خودی خود در نظر گیریم، رنگ کانتی را در آن عیان می‌بینیم.

جسم دارای اعراض است. تعریف عرض به «شیوهٔ تصور ما از جسم» پیشتر آمد. ولی سزاوار است که اینجا توضیح بیشتری بدهیم. اگر پرسیم «سخت چیست؟»، سراغ تعریف يك اسم ذات ۳۰۱ را می‌گیریم. «پاسخش چنین است که سخت آن است که هیچ جزئش جاخالی نکند مگر هنگامی که گُلش جاخالی کند.» ۳۰۲ اما اگر پرسیم «سختی چیست؟»، سؤالی دربارهٔ يك اسم معنی ۳۰۳ می‌پرسیم، یعنی چرا چیزی سخت می‌نماید. بنابراین، «علتی را باید نشان داد که چرا جزئی جاخالی نمی‌کند مگر آنکه کل جا خالی کند.» ۳۰۴ و پرسیدن این پرسش در حکم پرسیدن آن است که در جسم چه چیز هست که در ما تصور معینی از جسم را پدید می‌آورد. به زعم هابز، که پیشتر بیانش آمد، گفتن اینکه عرض طرز تصور ما از جسم است برابر گفتن آن است که عرض قوه‌ای در جسم است که تصور معینی از خودش را در ما فرامی‌آورد. برهان اقناعی براین قول را به

۲۹۵. دربارهٔ جسم، ۱، ص ۱۰۲.

۲۹۴. دربارهٔ جسم، ۱، ص ۱۰۰.

296. subject

297. coincident

298. coextended

۲۹۹. همان جا.

300. objectivity

301. concrete name

۳۰۲. دربارهٔ جسم، ۱، ص ۱۰۳.

303. abstract name

۳۰۴. همان جا.

روشنترین وجه در نظریه هایز درباره کیفیات دومین می‌یابیم.

تمایزی باید گذاشت میان اعراضی که در همه اجسام مشترک‌اند و امکان ندارد زایل شوند مگر آنکه خود جسم نیز زایل شود و اعراضی که در همه اجسام مشترک نیستند و ممکن است زوال یابند و جایشان را اعراض دیگر بگیرند بی‌آنکه خود جسم زوال یابد. امتداد و شکل^{۳۰۵}، اعراض گونه نخست‌اند «زیرا هیچ جسمی را نمی‌توان بدون امتداد یا بدون شکل به تصور درآورد.»^{۳۰۶} شکل البته از حال خود می‌گردد؛ ولی هیچ جسمی بدون شکل نیست و نتواند بود. امکان دارد که جای عرضی مانند سختی^{۳۰۷} را نرمی^{۳۰۸} بگیرد بی‌آنکه خود جسم تباہ شود. بنابراین سختی عرضی از گونه دوم است.

امتداد و شکل تنها اعراض گونه اول‌اند. اندازه^{۳۰۹} عرض دیگری نیست، بلکه همان امتداد است. برخی آن را «مکان واقعی» نیز می‌خوانند. اندازه، برخلاف مکان تخیلی، «عرضی از آن ذهن نیست»: عرضی متعلق به جسم است. پس اگر دلمان بخواهد، می‌توانیم بگوییم که مکان واقعی وجود دارد. لیکن این مکان واقعی همان اندازه است که خودش همان امتداد است. آیا اندازه همچنین با مکان یکی است؟ هایز پاسخ می‌دهد که نیست. مکان «تصور هر جسمی با چنین و چنان کمیت و شکل است» و «چیزی بیرون ذهن نیست.»^{۳۱۰} مکان «امتداد مجازی است»، درحالی که اندازه «امتداد حقیقی است»،^{۳۱۱} که تصور مکان را پدید می‌آورد.

ولیکن، اعراض گونه دوم به‌صورتی که برشعور یا آگاهی^{۳۱۲} حاضرند در اجسام وجود ندارند. مثلاً، رنگ و صوت، و نیز بو و مزه، در شمار تصورات‌اند؛ آنها به قلمرو نمود تعلق دارند. «تصوری که با شنیدن دست می‌دهد، صوت است؛ با بوییدن، بوست با چشیدن، مزه است....»^{۳۱۳} «زیرا نور و رنگ، گرمی و صوت و دیگر کیفیاتی که عموماً آنها را محسوس^{۳۱۴} می‌خوانند، نه اعیان^{۳۱۵} بلکه تصوراتی در موجودات حساس‌اند.»^{۳۱۶} «و اعیان موضوع^{۳۱۷} شنوایی، بویایی، چشایی و بساوایی نیز نه صوت، بو، مزه، سختی و جز آن، بلکه خود اجسام‌اند که از آنها صوت، بو، مزه، سختی و جز آن سرچشمه می‌گیرند.»^{۳۱۸} اجسام متحرک در اندامهای حسی حرکت ایجاد می‌کنند، و از آنجا

305. figure

۳۰۶. درباره جسم، ۱، ص ۱۰۴.

307. hardness 308. softness 309. magnitude

۳۱۰. درباره جسم، ۱، ص ۱۰۵. ۳۱۱. همان جا.

312. consciousness

۳۱۳. درباره جسم، ۱، ص ۴۰۵.

314. sensible 315. objects

۳۱۶. درباره جسم، ۱، ص ۲-۳۹۱.

317. objects

۳۱۸. درباره جسم، ۱، ص ۴۰۵.

نصورتی برمی‌خیزند که رنگ، صوت، مزه، بو، سختی و نرمی، نور و جز آن می‌نامیم. يك جسم همپهل و متحرك بر بخش بیرونی اندام حسی اثر می‌نهد، و فشار یا حرکت به بخش درونی اندام انتقال می‌یابد. همان‌گاه، به سبب حرکت درونی طبیعی اندام، واکنشی در برابر این فشار روی می‌دهد، یعنی «یازشی برون‌گرا»^{۳۱۹} که به میانجی «یازش درون‌گرا»^{۳۲۰} انگیخته شده است. و «تصور»، از واکنش فرجامین در برابر «یازش درون‌گرا» برمی‌خیزد. بدین‌وجه می‌توان «حس» را به «تصوری» تعریف کرد «که به میانجی واکنش و یازش برون‌گرا در اندام حسی حاصل می‌آید و معلول یازشی درون‌گرا از سوسوئی یا عین است و مدتی کمابیش به‌جا می‌ماند.»^{۳۲۱} بمثل، رنگ شیوة ادراك^{۳۲۲} ما از يك جسم بیرونی است، یا، به‌طور عینی، رنگ آن چیزی در جسم است که «تصور» ما را از جسم پدید می‌آورد. و این «قوة» موجود در جسم خودش رنگ نیست. به‌عکس، درمورد امتداد، این خود امتداد است که مایهٔ پیدایی تصور ما از آن می‌شود.

جهان رنگ، صوت، بو، مزه، کیفیات بسودنی و نور بدین‌سان جهان نمود است. و فلسفه تا اندازهٔ بسیاری همانا کوشش در پی کشف علل این نمودها، یعنی علل «تصورات» ماست. هابز بر آن است که پشت نمودها، دست‌کم تا جایی که به کار فلسفه ربط می‌یابد، تنها اجسام ممتد^{۳۲۳} و حرکت هستند.

۹. حرکت و تغییر

نزد هابز، حرکت به‌معنای حرکت مکانی است. «حرکت عبارت است از ترك يك جا و كسب جای دیگر بر دوام.»^{۳۲۴} چیزی را ساکن می‌گوییم که مدتی در يك‌جا باشد. پس، از این تعاریف برمی‌آید که هرچیزی که در حرکت است به حرکت درآمده است. زیرا اگر به‌حرکت درنیامده باشد، در همان جایی است که پیشتر بود. و بدین‌گونه از تعریف سکون برمی‌آید که آن چیز، ساکن است. به‌همین‌سان، آنچه به حرکت درآمده است، همچنان در حرکت خواهد بود. زیرا آنچه در حرکت است، مدام جایش را تغییر می‌دهد. سرانجام، هرآنچه حرکت می‌کند در هیچ زمانی، ولو اندك، در يك جا نیست. وگرنه، بنابر تعریف، ساکن می‌بود.

هرچیزی که ساکن است همیشه ساکن خواهد بود مگر آنکه جسمی دیگر «که می‌کوشد تا به‌وسیلهٔ حرکت جایش را بگیرد، دیگر برنتابد که جسم اول ساکن بماند.»^{۳۲۵} به‌همین منوال، اگر چیزی در حرکت باشد، همیشه در حرکت خواهد بود مگر آنکه جسم دیگری سبب سکونش گردد.

319. endeavour outwards

320. endeavour inwards

۳۲۱. دربارهٔ جسم، ۱، ص ۳۹۱.

322. perceiving

323. extended

۳۲۵. دربارهٔ جسم، ۱، ص ۱۱۵.

۳۲۴. دربارهٔ جسم، ۱، ص ۱۰۹.

زیرا اگر جسم دیگری در کار نباشد، «دلیلی نیست که اکنون و نه هنگام دیگر به حال ساکن درآید.»^{۳۲۶} باز، علت حرکت فقط جسمی همپهل و متحرك تواند بود.

اگر حرکت به حرکت مکانی تحویل می‌یابد، تغییر نیز به حرکت مکانی تحویل‌پذیر است. «تبدل چیزی نیست مگر حرکت اجزای آن جسمی که تغییر می‌کند.»^{۳۲۷} نمی‌گوییم که چیزی تغییر یافته است مگر آنکه برحواس ما جز آنچه پیشتر می‌نمود بنماید. ولی این نمودها معلولهای است که حرکت آنها را در ما فرآورده است.

۱۰. حرکات حیاتی و حرکات حیوانی

در جانوران دو گونه حرکت مخصوص به آنها هست. حرکت اول حرکت حیاتی^{۳۲۸} است. این «حرکت خونی است که همواره در سیاهرگها و سرخرگها می‌گردد (همان‌طور که دکتر هاروی^{۳۲۹}، نخستین مشاهده‌گر گردش خون، از روی نشانه‌ها و علائم خطاناپذیر فراوان باز نموده است).»^{۳۳۰} جای دیگر هابز در وصف حرکت حیاتی می‌گوید که «جریان خون، نبض، تنفس، هضم، تغذیه، دفع، و جز آن است که برای حرکاتشان به یاری متخیله نیاز نیست.»^{۳۳۱} به عبارت دیگر، حرکات حیاتی چنان فراگردهای حیاتی در تن جانداران‌اند که بدون تعمد یا سعی آگاهانه روی می‌دهند، مانند گردش خون و هضم و تنفس.

گونه دوم از حرکت ویژه جانوران، «حرکت حیوانی^{۳۳۲} است که حرکت ارادی^{۳۳۳} نیز به آن می‌گویند.»^{۳۳۴} رفتن، سخن گفتن، جنباندن اندامها را هابز نمونه می‌آورد، آن‌گاه که «خیال همچو افعالی نخست در ذهنمان بسته می‌شود.»^{۳۳۵} نخستین آغاز درونی همه حرکتهای ارادی تخیل است، درحالی که «آغازهای خُرد حرکت درون تن آدمی پیش از آنکه در راه رفتن، سخن گفتن، کوفتن و دیگر افعال دیدنی نمایان گردند، معمولاً یازش^{۳۳۶} نام دارند.»^{۳۳۷} اینجا مفهوم «کوشش حیاتی»^{۳۳۸} را می‌یابیم که در فلسفه اسپینوزا پایگاهی بلند دارد.

این یازش چنانچه به‌سوی چیزی روی آورد که مسبب آن است، خواهش یا آرزو نامیده شود. اگر از چیزی بگریزد، نامش بیزاری است. خواهش یا آرزو و بیزاری صورتهای بنیادین یازش‌اند که

۳۲۶. همان جا. ۳۲۷. درباره جسم، ۱، ص ۱۲۶.

328. vital 329. Harvey

۳۳۰. درباره جسم، ۱، ص ۴۰۷. ۳۳۱. لویاتان، ۳، ص ۳۱.

332. animal 333. voluntary

۳۳۴. همان جا. ۳۳۵. همان جا.

336. endeavour

۳۳۷. همان جا.

338. conatus

هر دو در شمار حرکت می‌آیند. آن دو به‌طور عینی به ترتیب با مهر و کین یکسان‌اند؛ ولی هنگامی که از آرزو و بیزاری سخن می‌گوییم، موضوعاتشان را غایب می‌پنداریم، و حال آنکه به هنگام سخن گفتن از مهر و کین موضوعاتشان را حاضر می‌انگاریم.

۱۱. خیر و شر

خواهشها برخی فطری^{۳۳۹} هستند یا با آدمی می‌زایند، مانند خواهش خوراك. برخی از تجربه سرچشمه می‌گیرند. ولی به‌هرروی «موضوع خواهش یا آرزوی هرکس هرچه باشد، همان چیزی است که خود او آن را خیر می‌نامد؛ و موضوع کین و بیزاریش را شر، و موضوع تحقیرش را پست و بی‌ارج می‌خواند.»^{۳۴۰}

بنابراین، نیک و بد مفاهیمی نسبی‌اند. نه نیک مطلق هست نه بد مطلق؛ و هیچ ملاک عینی همگانی و برگرفته از خود اعیان یا موضوعات نیست که نیکی و بدی را برمحلک آن از هم بازشناسیم. این واژه‌ها «همواره در پیوند با شخصی به‌کار می‌روند که به کارشان می‌برد.»^{۳۴۱} قاعده تمیز نیک از بد به فرد باز بسته است؛ یعنی به «حرکتهای ارادی» او، چنانچه انسان را جدا از حکومت یا دولت به دیده گیریم. ولی درحکومت، شخص نماینده حکومت که همان حاکم است، معین می‌دارد که نیک کدام است و بد کدام.

۱۲. انفعالات

انفعالات گوناگون، صورتهای گوناگون خواهش و بیزاری‌اند، به‌استثنای خوشی و رنج ناب که «ثمره حتمی خیر یا شرند.»^{۳۴۲} در نتیجه، انفعالات مختلف نیز مانند خواهش و بیزاری در زمره حرکت‌اند. اعیان بیرونی در اندامهای حسی اثر می‌گذارند و «آن حرکت و جنبش مغز که تصور می‌نامیم» برمی‌خیزد.^{۳۴۳} این حرکت مغز راهش را تا قلب ادامه می‌دهد و «آنجا انفعال نام می‌گیرد.»^{۳۴۴}

هابز شماری از انفعالات بسیط می‌یابد، چون خواهش، آرزو، مهر، بیزاری، شادی و اندوه.^{۳۴۵} این انفعالات صورتهای گوناگون به خود می‌گیرند؛ یا دست‌کم به ملاحظات گوناگون، نامهای گوناگون به آنها می‌دهند. بدین‌سان، اگر گمان آدمیان را درباره برآمدن خواسته‌شان ملاحظه کنیم،

۳۴۰. همان، ص ۴. ۳۴۱. همان جا. ۳۴۲. درباره جسم، ۱، ص ۱۰-۰۹. ۳۴۳. طبیعت آدمی، ۴، ص ۳۴. ۳۴۴. همان جا. ۳۴۵. هابز خوشیها و ناخوشیهای حس را از خوشیها و ناخوشیهای ذهن بازمی‌شناسد. خوشیها و ناخوشیهای ذهن از چشمداشت به گونه‌ای غایت و به عواقب برمی‌خیزند. خوشیهای ذهن شادی نامیده می‌شوند و ناخوشیهای ذهن اندوه (به‌تمايز از ناخوشیهای حس که نامشان درد است).

می‌توانیم امید را از ناامیدی بازشناسیم. امید، خواهش است با گمان رسیدن به چیز خواسته، درحالی که ناامیدی، خواهش است بدون چنین گمان. دو دیگر، می‌توانیم موضوع مهر یا کین را درنظر آوریم. و سپس می‌توانیم، مثلاً، میان مال‌دوستی که آرزوی مال و ثروت است و جاه‌جویی که آرزوی جاه و برتری است فرق بگذاریم. سه دیگر، ملاحظه چندین انفعال بر روی هم، ممکن است ما را برآن دارد که نام ویژه‌ای به کار ببریم. برای نمونه، «دوست داشتن يك تن تنها، با آرزوی آنکه تنها ما را دوست بدارد، عشق نام دارد»، درحالی که «همان انفعال را، با بیم اینکه عشق دوسویه نباشد، رشك می‌نامند.»^{۳۴۶} سرانجام، می‌توان انفعالی را از روی خود حرکت نام نهاد. برای نمونه، می‌توان از «افسردگی»^{۳۴۷} ناگهانی سخن گفت، «یعنی انفعالی که به گریه می‌اندازد» و پدیدآورده رویدادهایی است که امیدی شوق‌آمیز یا گونه‌ای «تکیه‌گاه قدرت» را ناگهان از آدمی درمی‌ربایند.^{۳۴۸}

ولیکن انفعالهایی آدمی به هر شماره که باشند، باری همه‌شان حرکت‌اند. و هابز در جمله‌ای که بارها نقل شده است می‌گوید: «لذت یا خوشی برآستی جز حرکتی در دل نیست، همچنان که تصور جز حرکت درون سر نیست.»^{۳۴۹}

۱۳. اراده

هابز از این معنی غافل نیست که آدمیان بعضی افعال را به تعمد^{۳۵۰} انجام می‌دهند. ولی تعمد را برحسب انفعالات تعریف می‌کند. گیریم که در ذهن کسی آرزوی تحصیل شیی با بیزاری از آن به‌تتابع می‌آید و اندیشه‌های او دربارهٔ پیامدهای خوب تحصیل‌شیء با اندیشه‌هایش دربارهٔ پیامدهای بد (یعنی، پیامدهای ناخواسته) آن متناوب‌اند. «مجموع کل آرزوها، بیزاریها، امیدها، و بیمهائی را که تا نیل به آن چیز یا ناممکن انگاشتتش ادامه می‌یابد، تعمد می‌خوانیم.»^{۳۵۱} و هابز نتیجه می‌گیرد که جانوران نیز تعمد دارند، زیرا این توالی متناوب خواهشها، بیزاریها، امیدها و بیمها را گذشته از انسانها در جانوران نیز می‌بینیم.

در تعمد، واپسین خواهش یا بیزاری را / اراده^{۳۵۲}، یا فعل اراده کردن می‌نامند. «بنابراین، / اراده بازپسین خواهش است؛»^{۳۵۳} و عملی که اختیار می‌کنیم، بر این گرایش یا خواهش نهایی باز بسته

۳۴۶. لویاتان، ۳، ص ۴۴. ۳۴۷. dejection: در زبان انگلیسی این واژه در اصل بمعنای «فروافتادگی»

است. — م. ۳۴۸. همان، ص ۴۶. ۳۴۹. طبیعت آدمی، ۴، ص ۳۱.

350. deliberation

۳۵۱. لویاتان، ۳، ص ۴۸.

352. will

۳۵۳. همان جا.

است. از اینجا هابز دگربار نتیجه می‌گیرد که چون جانوران دارای تعمدند، ناچار اراده هم دارند. چنین برمی‌آید که اختیار اراده کردن یا اراده نکردن در آدمی بیشتر از جانوران نیست. «و بنابراین چنان اختیاری که فارغ از ضرورت باشد نه در اراده آدمیان هست نه در اراده جانوران. اما اگر از اختیار مرادمان نه قوه و توان اراده کردن بلکه قوه و توان انجام دادن آنچه آنان اراده می‌کنند باشد، پس بی‌گمان چنین اختیاری را باید در هر دو تصدیق داشت و هر دو ممکن است هرگاه که می‌باید، به یکسان آن را داشته باشند.»^{۳۵۴}

۱۴. فضیلت‌های عقلی

هابز هنگام بحث دربارهٔ «فضیلت‌های عقلی»^{۳۵۵}، میان توانش ذهنی طبیعی و توانش ذهنی مکتسب یا عقل فرق می‌گذارد. انسانها به اقتضای سرشت خویش برخی تندند و برخی کند. و علت اصلی این تفاوتها، «تفاوت در انفعاله‌های انسانهاست.»^{۳۵۶} بمثل، آنان که لذت حسی را می‌جویند، ناگزیر از «تخیلات»^{۳۵۷} که به تحقق این غایت راه نمی‌برند کمتر حظ می‌برند، و کمتر از دیگران به راه‌های کسب دانش پروا می‌نمایند. اینان به کندذهنی گرفتارند که «از خواهش لذت حسی یا جسمانی برمی‌خیزد. و به حدس می‌توان دریافت که همچو انفعالی از ناهمواری و دشواری حرکت روح در قلب آغاز می‌گیرد.»^{۳۵۸} بنابراین، تفاوت در توانش ذهنی طبیعی، بفرجام پدیدآورده تفاوت در حرکت است. ولی بروز تفاوت در عقل مکتسب عوامل علی دیگری چون آموزش و پرورش دارد که باید به دیده گرفت.

«انفعالاتی که بیش از همه مایه تفاوت در عقل‌اند، عمده‌شان کمابیش عبارت‌اند از آرزوی قدرت، ثروت، دانش، و سرفرازی. همهٔ اینها را می‌توان به نخستین آرزو، یعنی آرزوی قدرت، تحویل کرد. زیرا ثروت و دانش و سرفرازی جز انواع چندگانهٔ قدرت نیستند.»^{۳۵۹} بدین‌سان آرزوی قدرت در واداشتن آدمی به پروردن توانشهای ذهنیش، عامل بنیادی است.

۱۵. فردباوری ذره‌وار

بنابراین، ما با گروهی انبوه از آدمیزادگان منفرد رویارویم که هر کدام را انفعالهایش که خود صورتهایی از حرکت‌اند، می‌انگیزند. و آنچه خیر و شر را برای فرد معین می‌دارد، همانا خواهشها و

۳۵۴. دربارهٔ جسم، ۱، ص ۴۰۹.

355. intellectual virtues

۳۵۶. لویاتان، ۳، ص ۵۷.

357. imaginations

۳۵۸. طبیعت آدمی، ۴، ص ۵۵.

۳۵۹. لویاتان، ۳، ص ۶۱.

بیزاریهای اوست. در فصل بعد پیامدهای این وضع و گذار از این فردباوری ذره‌وار^{۳۶۰} به ساختن آن جسم صناعی را که حکومت یا دولت است بررسی خواهیم کرد.

۳۶۰. *atomic individualism*؛ ذرات (اتمها) اجتماعی، صفت انسانهاست به سانی که آنان را در اجتماعشان یکان یکان و به حال افراد و استقلال از هم بگیریم. بهزعم هابز، افراد انسانی پیش از آنکه به تأسیس حکومت و دولت برای خود برخیزند، همچون ذرات جدا افتاده زیست می‌کنند و به سبب تعارض مصالح و خویش‌خواهیشان، همواره باهم برسر ستیزند. — م.

فصل ۲

هابز

(۲)

۱. وضع طبیعی جنگ

آدمیان بنا بر طبیعت خود در تواناییهای بدنی و ذهنی با هم برابرند. معنای این گفته برآستی آن نیست که همگان به يك اندازه از نیروی بدنی و هوشمندی بهره‌مندند، بلکه این است که روی هم رفته کاستیهای آدمی از يك باره با دیگر خصلتهایش جبران می‌پذیرند. ضعیف‌تان می‌توانند به نیرنگ یا دسیسه بر قوی‌تان چیره گردند؛ و تجربه، همه انسانها را در کارهایشان یارای چاره‌گری و تدبیر می‌بخشد. این برابری طبیعی، در انسانها امیدی برابر برای نیل به غایت‌هایشان فرامی‌آورد. هرفردی بقای خویش را می‌جوید، و بعضی دل برخوشی و کامرانی می‌نهند. هیچ کس از آن‌رو که برابر با دیگران نیست، از طلب غایتی که بطبع بر آن می‌گراید دست باز نمی‌دارد.

اکنون گوییم که تکاپوی فرد در پی بقا و کامجویی خود، به همچشمی و بدگمانی در حق دیگران می‌انجامد. افزون بر این، هر کس خواهان آن است که دیگران چنان ارجی بر او بنهند که او برخورد می‌نهد؛ و چون ببیند که او را فرومایه و خوار می‌دارند، سخت می‌رنجد. «چنانکه در نهاد بشر سه علت اصلی برای ستیزه‌جویی می‌یابیم. نخست، همچشمی؛ دوم، بدگمانی؛ سوم، خودپسندی.»^۱

هابز از اینجاست نتیجه می‌گیرد که تا زمانی که انسان سر به فرمان قوت مشترک^۲ نمی‌نهد، در وضع جنگ^۳ به سر می‌برند. «زیرا جنگ نه همان خود نبرد یا فعل جنگیدن، بلکه مدت زمانی است که در طی آن اراده ستیزیدن از راه نبرد نمایان است؛ و بنابراین، مفهوم زمان را باید در طبع جنگ، همچنان که در طبع هوا، به دیده گرفت. زیرا همان‌طور که طبع هوای طوفانی نه در یکی دو رگبار

بلکه در گرایش چندین روز پیاپی به رگبار نهفته است، طبع جنگ نیز در کارزار بالفعل نیست، بلکه در میل آشکار به جنگیدن است تا هنگامی که اطمینانی به وضع خلاف آن در میان نباشد. در همه زمانهای دیگر، صلح برقرار است.»^۴

بنابراین، وضع طبیعی جنگ^۵ چنان وضعی است که در آن فرد برای تأمین ایمنیش متکی به توانایی و دانایی خویش است. «در همچو حالتی، جایی برای کار و کوشش نیست، زیرا ثمره‌اش نامعلوم است. و در نتیجه برای کشاورزی، دریانوردی، استفاده از کالاهایی که از راه دریا وارد می‌شود، ساختن بناهای سودمند، ابزارهای انتقال چیزهایی که نیروی زیاد می‌خواهد، شناخت سطح زمین، حساب زمان، هنر، ادب، و جامعه جایی نیست. بدتر از همه، همواره جنگ درگیر است و بیم هلاک می‌رود؛ و زندگی بشر در انزوا، مسکینانه، نکبت‌بار، ددمنشانه، و کوتاه است.»^۶ در این عبارت که مکرر نقلش کرده‌اند، هابز وضع طبیعی جنگ را به صورت حالتی نقش می‌کند که در آن از تمدن و مزایایش خبری نیست. نتیجه‌گیری هابز هویداست، بدین معنی که دستیابی به صلح و تمدن تنها از راه برپا داشتن جامعه و بنیاد نهادن حکومت^۷ میسر است.

هابز وضع طبیعی جنگ را از پژوهش در نهاد آدمی و انفعالهایش استنتاج می‌کند. اگر کسی به اعتبار عینی^۸ این استنتاج شک آورد، همین بس که ببیند حتی در وضع يك جامعه سازمان یافته چه می‌گذرد. هرکس چون به سفر می‌رود با خود سلاح برمی‌دارد؛ در خانه‌اش را شبها به کلون می‌بندد؛ اشیای گرانبهایش را در جای امن می‌گذارد. و این حال به روشنی می‌نماید که او دربارهٔ هموعانش چگونه می‌اندیشد. «آیا او با کرده‌هایش همان قدر آدمیان را متهم نمی‌کند که من با گفته‌هایم می‌کنم؟ ولی هیچ کدام ما سرشت آدمی را در نفس خود متهم نمی‌کنیم. خواهشها و دیگر انفعالات انسان به خودی خود گناه نیست. افعال ناشی از آن انفعالات نیز گناه نیست، تا زمانی که انسانها قانونی را بشناسند که متعشان کند؛ مادام که قوانین وضع نشده‌اند، آنان از شناختن قانون عاجزند؛ و هیچ قانونی وضع نتواند شد مگر هنگامی که انسانها دربارهٔ وضع قانون توافق کنند.»^۹

عبارتی که نقل کردیم به تلویح حکایت از آن دارد که در وضع طبیعی جنگ، هیچ ملاک عینی برای تمایزهای اخلاقی نیست. و نظر هابز درست همین است. در این وضع، «مفاهیم صواب و خطا، عدل و ظلم جایی ندارند. هر جا که قدرت مشترکی نباشد، قانونی نیست؛ جایی که قانونی نباشد، ظلمی نیست. در جنگ، زور و تزویر دو فضیلت عالی است.»^{۱۰} به علاوه، «مالکیتی نیست، مال من

۴. همان، ص ۱۱۳.

5. natural state of war

۶. همان جا.

7. commonwealth

8. objective

۱۰. همان، ص ۱۱۵.

۹. همان، ص ۱۱۴.

و مال تو از هم ممتاز نیست؛ آنچه هست، مال هر آن کسی است که توانا به تحصیلش باشد و مادام که بتواند نگاهش دارد.^{۱۱}

آیا هابز مرادش آن است که این وضع جنگ واقعیتی تاریخی بود، بدان معنی که همه جا بر سازمان جامعه تقدم داشت؟ یا معنای سخنش آن است که پیشی وضع جنگ بر سازمان جامعه تنها پیشی منطقی است، بدین معنی که اگر از وام انسان به حکومت یا دولت^{۱۲} عزل نظر کنیم، انگاری به تجرید به لایه چنین فردباوری زرهوار می‌رسیم که ریشه در انفعاله‌های آدمی دارد و اگر محض عوامل دیگری نبود که بطبع آدمیان را از آغاز به تشکیل جوامع و تبعیت از قدرتی مشترک می‌کشاند، غلبه می‌یافت؟ البته مراد هابز دست‌کم شق دوم است. به رای او، وضع جنگ هرگز «در سراسر جهان» فراگیر نبود؛ ولی تصور این حالت بازنمای حالتی است که اگر محض تأسیس حکومتها نبود غلبه می‌یافت. از استنتاج پیشینی^{۱۳} از تحلیل انفعالات که بگذریم، گواهی تجربی فراوان بر این حال هست. همین بس که به رفتار شهریاران و فرمانروایان بنگریم. آنان مرزوبوم خویش را در برابر مهاجمان احتمالی مستحکم می‌گردانند، و حتی در زمان صلح جاسوس به قلمرو همسایگان نشان می‌فرستند. سخن کوتاه، همواره در حالت جنگ‌اند. باز، کافی است که به حوادثی بنگریم که پس از فروریزی حکومت صلح‌آمیز و درگیری جنگ داخلی رخ می‌دهند. به روشنی درمی‌یابیم که «اگر هیبت قدرتی مشترک در میان نبود، زندگی بر چه منوال می‌گذشت.»^{۱۴} در عین حال، وضع طبیعی جنگ به‌زعم هابز در بسیاری جاها از جمله آمریکا واقعیتی تاریخی است. در آمریکا، به‌استثنای حکومت داخلی خرده خانواده‌هایی که سازگاریشان بر «شوق طبیعی» بازسته است، وحشیان «امروزه به همان هنجار ددمنشانه زیست می‌کنند.»

۲. قوانین طبیعی

اشکارا به مصلحت انسان است که از این وضع طبیعی جنگ بیرون آید؛ و امکان چنین کار را خود طبیعت فراهم کرده است. زیرا انسانها در نهاد خویش انفعالات و عقل هر دو را دارند. آنچه برآستی وضع جنگ را پیش می‌آورد، انفعالات آنان است. ولی در عین حال ترس از مرگ، آرزوی بایستیهای زندگی آسان، و امید دست یافتن بر این بایستیها از راه کار و کوشش، انفعالهایی است که آدمیان را خواهان صلح‌جویی می‌کنند. چنان نیست که انفعالات به جنگ بکشاندشان و عقل رای صلح زند. بعضی انفعالات آدمیان را متمایل به صلح می‌گردانند؛ و کار عقل نمودن این است که خواهش بنیادین صیانت نفس چگونه مؤثر تواند گشت. عقل نخست «شروط مناسب صلح را پیش می‌نهد که

۱۱. همان جا.

12. State 13. a priori

۱۴. همان، ص ۱۱۴.

آدمیان بتوانند برسر آن به توافق برسند. این شروط همانهاست که به لفظ دیگر قوانین طبیعی^{۱۵} نام دارند.^{۱۶}

بنابر تعریف هابز، قانون طبیعی «فرمان عقل سالم»^{۱۷} است ناظر به فعل یا ترك کارهایی برای بقای مداوم جان و تن تاحدی که مقذورمان باشد.^{۱۸} باز: «قانون طبیعی، یا *lex naturalis*، عبارت است از دستور یا قاعده‌ای عام که عقل کشفش کرده باشد و بر مقتضای آن، آدمی از کردن آنچه زندگیش را تباه کند یا وسایل بقای زندگیش را از او بگیرد، و از نکردن کاری که به دیده او مایه بقای زندگیش به بهترین وجه است نهی می‌شود.»^{۱۹} هنگام تفسیر این تعاریف، البته باید از حمل هرگونه معنی یا مدلول لاهوتی^{۲۰} یا مابعدالطبیعی^{۲۱} به واژه «قانون» پرهیزیم. نزد هابز، قانون طبیعی در این زمینه عبارت است از فرمان چاره‌گری خویشتن خواهانه^{۲۲}. هرانسانی به غریزه خواهان صیانت نفس و ایمنی است. لیکن انسان نه همان آفریده‌ای سرشته از غریزه و انگیزه کور است؛ صیانت نفس عقلانی نیز در نهاد او هست. قوانینی که هابز به قوانین طبیعی تعبیر می‌کند، مبین شرایط این صیانت نفس عقلانی است. و سپس همچنان که هابز به آوردن این حجت می‌پردازد که طلب عقلانی صیانت نفس آدمیان را به تشکیل حکومتها یا دولتها می‌کشاند، قوانین طبیعی شرایط تأسیس جامعه و حکومت^{۲۳} استوار را به دست می‌دهند. قوانین طبیعی عبارت‌اند از قواعدی که موجود عاقل در طلب صلاح خویش به کار می‌بست چنانچه از مخمصة آدمی در وضعی که در آن انگیزه و انفعال فرمانروایان یگانه‌اند آگاه می‌شد و نیز چنانچه خود وی صرفاً محکوم انگیزه‌های آنی و تعصبات پدید آمده از انفعال نمی‌بود. افزون بر این، هابز باور داشت که روی‌هم‌رفته انسان، که بذات خویشتن‌خواه^{۲۴} و خودبین است، درواقع امر بروفق این قواعد عمل می‌کند. زیرا انسانها بواقع در پی تشکیل جوامع سازمان‌یافته برمی‌آیند و سر به تابعیت حکومت می‌سپرنند. از این‌رو بواقع احکام خویشتن‌خواهی^{۲۵} را از روی دل‌آگاهی رعایت می‌کنند. از آنجا برمی‌آید که این قوانین با قوانین مادی طبیعت تشابه دارند و شیوه رفتار واقعی خویشتن‌خواهان دل‌آگاه را بیان می‌کنند، یعنی شیوه‌ای که بدان نهاد روانیشان تعیین‌کننده رفتارشان است. درست است که هابز بسا چنان سخن می‌گوید که گویی این دستورها، مبادی غایت‌انگاران^{۲۶} هستند، و

15. laws of nature

۱۶. لویاتان، ۳، ص ۱۱۶. ۱۷. هابز توضیح می‌دهد که عقل سالم (*right reason*) در اینجا بمعنای «تعقل ویژه و راستین هرانسانی است درباره چنان افعالش که ممکن است به زبان یا سود همونعانش راه ببرند.» «ویژه» از آن‌روست که در «وضع طبیعی»، عقل فرد برای او یگانه دستور عمل است. ۱۸. عناصر فلسفی يك شهروند راستین، ۲، ص ۱۶.

۱۹. لویاتان، ۳، ص ۱۷-۱۶.

20. theological

21. metaphysical

22. egoistic

23. government

24. egoistic

25. egoism

26. teleological

گویی همان چیزند که کانت نام «احکام احتیاطی»^{۲۷} بر آنها می‌نهد؛ یعنی احکام احتیاطی تقریری^{۲۸}، چرا که هر فرد به اقتضای ضرورت بقا و ایمنی خود را می‌جوید. برآستی هابز نمی‌توانست از این طرز تعبیر بهره‌برد. اما او به همکنشی میان حرکتها و نیروهای دلمشغول است که به ایجاد آن جسم صناعی که همانا حکومت است رهنمون می‌شوند؛ و گرایش اندیشه‌اش بر آن است که کنش «قوانین طبیعی» را با کنش علیت فاعلی همانند سازد. خود دولت برآیند همکنشی میان نیروهاست؛ و عقل آدمی، جلوه‌گر در کرداری که این قواعد مبین آن‌اند، یکی از نیروهای تعیین‌کننده است. یا، اگر بخواهیم از دیدگاه استنتاج فلسفی از جامعه و حکومت به موضوع بنگریم، می‌توان گفت که قوانین طبیعی بازنمای بدیهیات^{۲۹} یا مسلماتی^{۳۰} هستند که چنین استنتاجی را ممکن می‌گردانند. آنها پاسخگوی این پرسش‌اند: کدام‌اند احوالی که در آن، گذار از وضع طبیعی جنگ به وضع زیستن آدمیان در جوامع سازمان‌یافته فهم‌پذیر می‌گردد. این احوال در پویایی^{۳۱} خود طبیعت آدمی ریشه دارند. قوانین طبیعی منظمه‌ای از قوانین خداداد نیستند (جز البته به این معنی که خدا انسان و همه چیز درون او را آفرید). و نیز مبین ارزشهای مطلق نیستند؛ زیرا، به‌زعم هابز، هیچ‌گونه ارزش مطلق وجود ندارد.

هابز فهرست قوانین طبیعی را به تفاوت در جاهای متفاوت می‌دهد. در اینجا من به *لویاتان* بسنده می‌کنم، جایی که هابز می‌گوید قانون اساسی طبیعت دستور عام عقل است بدین معنی که «هر کس باید تا جایی که امیدوار است برای تحصیل صلح بکوشد؛ و هنگامی که از تحصیل صلح عاجز ماند می‌تواند همهٔ یاریها و مزایای جنگ را بجوید و به کار برد.»^{۳۲} به عقیدهٔ هابز، بخش اول این دستور حاوی قانون طبیعی اساسی است، یعنی طلب صلح و پیروی از آن، درحالی که بخش دوم دربردارندهٔ خلاصه و لب حق طبیعی^{۳۳} است، یعنی دفاع از خودمان به هروسیله‌ای که می‌توانیم.

دومین قانون طبیعی آن است که «آدمی باید مایل باشد که، چنانچه دیگران نیز مایل‌اند، تا جایی که برای صلح و دفاع خود لازم می‌داند از حق خویش بر همه چیز چشم پوشد، و به آن اندازه اختیار بر دیگران رضا دهد که روا می‌دارد که دیگران براو داشته باشند.»^{۳۴} چشم پوشیدن از حق خویش بر چیزی یعنی محروم ساختن خود از اختیار بازداشتن دیگری از برخورداری از حق خودش بر همان

۲۷. hypothetical imperatives (به زبان آلمانی: hypothetischer imperativ)؛ حکم یا دستوری برای کردار که بیشتر ناشی از مصلحت‌جویی یا بایستگی عملی است تا از قانون اخلاقی. مقابل «احکام مطلق» (categorical imperatives، یا به زبان آلمانی: kategorischer imperativ) که عبارت‌اند از قیود یا احکامی اخلاقی که همواره به وجه نامشروط الزام آورند. — م.

28. assertoric 29. axioms 30. postulates 31. dynamics

۳۲. همان، ص ۱۱۷.

33. natural right

۳۴. همان، ص ۱۱۸.

چیز. ولی اگر کسی از حق خودش به این لحاظ چشم می‌پوشد، عملش ناظر به مصلحت خود اوست. و از اینجا برمی‌آید که «برخی حقوق هست که هیچ‌کس نمی‌تواند به هیچ کلامی یا نشانه‌ای ترك یا منتقلشان کند.»^{۳۵} مثلاً، آدمی نمی‌تواند از حق دفاع از جاننش چشم ببوشد، «زیرا محال است که از این راه جویای خیری برای خویش باشد.»^{۳۶}

هابز آن‌گاه بروفق روش اعلام‌داشته‌اش به وضع چند تعریف می‌پردازد. نخست، معاهده^{۳۷} به «انتقال متقابل حق» تعریف می‌شود.^{۳۸} ولی «یکی از معاهدان باید چیز مورد معاهده را به سهم خود واگذارد و بگذارد که دیگری سهم خود را بعداً در زمانی معین اجرا کند و در این اثنا مورد اعتماد باشد؛ و سپس معاهده از طرف او پیمان^{۳۹} یا قرارداد^{۴۰} نامیده می‌شود.»^{۴۱} این تعریف مهم است زیرا، چنانکه کمی بعد خواهیم دید، هابز حکومت را برپایه قرارداد اجتماعی^{۴۲} بنیاد می‌گذارد.

بموجب سومین قانون طبیعی، «آدمیان باید به قرارداد خود وفا کنند.»^{۴۳} بدون این قانون طبیعی «قراردادهای بی‌هوده و الفاضلی پوچ‌اند؛ و چون حق همگان بر همه چیز باقی بماند، همچنان در وضع جنگ به‌سرمی‌بریم.»^{۴۴} به‌علاوه، این قانون سرچشمه عدالت است. هنگامی که قراردادی درکار نباشد، هیچ فعلی ظالمانه نتواند بود. ولی چون قراردادی بسته شد، نقض آن ظالمانه است. براستی ظلم را می‌توان به «وفا نکردن به قرارداد» تعریف کرد. «و هرآنچه ظالمانه نیست، عادلانه است.»^{۴۵}

بسا چنان نماید که سخن کنونی هابز درباره عدل و ظلم با قول پیشینش براین معنی که همچو تمایزاتی در وضع جنگ برقرار نیست در تناقضی فاحش است. ولی اگر گفته‌اش را به‌دقت بخوانیم می‌بینیم که دست‌کم در این باب نمی‌توان عیب تناقض‌گویی بر او گرفت. زیرا می‌افزاید که قراردادهای مبتنی بر اعتماد متقابل، چنانچه بیم پیمان‌شکنی از یکی از دوطرف برود، بی‌اعتبارند، و این بیم در وضع طبیعی جنگ همیشه حاضر است. پس چنین برمی‌آید که قراردادهای معتبر و لذا عدل و ظلم در میان نیست مگر هنگامی که حکومت برقرار شود؛ یعنی هنگامی که قدرتی مجبورکننده برقرار شود که آدمیان را به اجرای قراردادهایشان اجبار کند.

هابز در *لویاتان* روی هم نوزده قانون طبیعی بیان می‌دارد؛ و من از بقیه‌شان می‌گذرم. ولی درخور اعتناست که هابز پس از تکمیل فهرست خود می‌گوید که این قوانین و هرقانون دیگری وجداناً

۳۵. همان، ص ۱۲۰. ۳۶. همان جا.

37. contract

۳۸. همان جا.

39. pact 40. covenant

۴۱. همان، ص ۱۲۱.

42. social covenant

۴۳. *لویاتان*، ۳، ص ۱۳۰. ۴۴. همان جا. ۴۵. همان، ص ۱۳۱.

الزام‌آورند. و اگر این سخن را به معنایی اخلاقی بگیریم، فقط می‌توانیم نتیجه بگیریم که هابز ناگهان نظرگاهی بسیار متفاوت از نظرگاهی که تاکنون ابراز داشته اختیار کرده است. لیکن درواقع مقصود هابز بظاهر آن است که عقل با ملاحظهٔ آرزوی ایمنی در انسان، حکم می‌کند که او باید (یعنی اگر بناست که عاقلانه عمل کند) آرزو کند که قوانین باید رعایت شوند. هابز می‌گوید که این قوانین بناروا «قانون» نام گرفته‌اند؛ «زیرا آنها فقط نتایج یا قضایایی هستند دربارهٔ آنچه به بقا و دفاع از خودشان (انسانها) راه می‌برد؛ درحالی که قانون به وجه خاص عبارت است از کلام آن کس که حقاً برآنان فرمانروایی دارد.»^{۴۶} عقل مراقب است که رعایت این «قضایا» به صیانت نفس و دفاع بشر رهنمون شود؛ و بنابراین شرط عقل است که بشر رعایتشان را آرزو کند. آنها به این معنی، و تنها به این معنی، خصلتی «الزام‌آور» دارند. «قوانین طبیعی از حیث درونی الزام‌آورند، یعنی انسان را به آرزوی تحققشان ملزم می‌کنند، ولی نه همیشه به مجری داشتشان از حیث بیرونی. زیرا کسی که خود را به فروتنی و نرمخویی و وفای به همهٔ عهدهایش در چنان زمان و مکانی مکلف می‌گرداند که هیچ کسی زیر بار این تکلیف نمی‌رود، خود را در معرض قهر و بیداد دیگران می‌آورد و به‌خلاف ذات همهٔ قوانین طبیعی که به صیانت طبیعت می‌گرایند تباهی مسلم خودش را به‌بار می‌آورد.»^{۴۷} روشن است که سخن برسر «حکم مطلق» به معنای کانتی نیست. برآستی هابز مطالعهٔ قوانین طبیعی را همان «فلسفهٔ اخلاقی راستین» می‌شمرد،^{۴۸} که عبارت از علم خیر و شر است. ولی چنانکه بیشتر دیدیم، «خواهش شخصی مقیاس خیر و شر است.»^{۴۹} و تنها دلیل آنکه چرا باید قوانین طبیعی را خیر، یا به تعبیر هابز «فضایل اخلاقی» نام نهاد، این است که خواهشهای شخصی آدمیان از قضا در آرزوی ایمنی باهم سازگارند. «همهٔ آدمیان دربارهٔ خیر بودن صلح و نیز راه یا وسیلهٔ کسب صلح همداستان‌اند.»^{۵۰}

۳. پیدایش حکومت و نظریهٔ قرارداد

فلسفه با علت‌های هست‌کننده سروکار دارد. از این‌رو فلسفه دربرگیرندهٔ پژوهش علت‌هایی است که آن جسم صناعی موسوم به «حکومت» را هست می‌کنند. پیش از این، علل دور هست‌کننده را ملاحظه کردیم. آدمی صیانت و ایمنی خویش را می‌جوید، ولی در وضع طبیعی جنگ از رسیدن به این غایت ناتوان است. قوانین طبیعی به خودی‌خود در برآوردن غایت مطلوب فرومی‌مانند، مگر آنکه قدرتی مجبورکننده در میان آید و بتواند رعایتشان را با تعیین کیفرها اجبار کند. زیرا این قوانین اگرچه فرموده‌های عقل‌اند، باری با انفعاله‌های طبیعی انسان معارض درمی‌آیند. «و قراردادهای بدون شمشیر

۴۶. همان، ص ۱۴۷. ۴۷. همان، ص ۱۴۵. ۴۸. همان، ص ۱۴۶. ۴۹. همان جا.

۵۰. همان جا.

الفاظی بیش نیستند، و یارای ایمن داشتن آدمی را ندارند.^{۵۱} بنابراین ضروری است که قدرتی مشترك یا حکومتی متکی به زور و توانا به کیفر دادن وجود داشته باشد.

معنای این سخن آن است که گروه کثیری از افراد «باید تمام اختیار و قدرتشان را به يك مرد یا انجمنی از مردان واگذارند تا همه اراده‌های ناشی از کثرت آرائشان را به اراده واحد مبدل گردانند.»^{۵۲} یعنی آنان باید يك مرد یا انجمنی از مردان را بگمارند که نماینده شخص ایشان باشد. با این کار، وحدتی واقعی را درون يك شخص تشکیل می‌دهند، شخصی که تمریفش چنین می‌آید: «آن کس که گفته‌ها و کرده‌هایش گفته‌ها و کرده‌های خود او به‌شمار می‌روند یا گفته‌ها و کرده‌های کس یا کسان دیگر را باز می‌نمایند، و از روی حقیقت یا مجاز به او نسبت داده می‌شوند.»^{۵۳} اگر گفته‌ها و کرده‌ها همان گفته‌ها و کرده‌های خود شخص به لحاظ آیند، با «شخص طبیعی» روبه‌رویم. ولی اگر گفته‌ها و کرده‌های کس یا کسان دیگر را باز می‌نمایند، سروکارمان با «شخص جعلی یا صناعی» است. در حال کنونی، البته با شخص صناعی یا با نماینده سروکار داریم. و همین «وحدت شخص نماینده و نه وحدت اشخاص واگذارنده نمایندگی است که شخص را واحد می‌گردانند.»^{۵۴}

این انتقال حقوق چگونه روی می‌دهد؟ این گونه که «هرکس با دیگری چنین پیمان می‌بندد که هرکس باید به دیگری بگوید: من حق حکومت برخودم را به این مرد یا این انجمن مردان وامی‌گذارم و او یا آن را مجاز می‌گردانم، به شرط اینکه تو حق خودت را به او واگذاری و همه اعمالش را به همین‌سان مجاز بدانی. سپس، گروه کثیر که این چنین در شخص واحد یگانه گشتند، حکومت یا به زبان لاتینی Civitas نام می‌گیرند. این طرز پیدایش آن لویاتان^{۵۵} بزرگ است، یا به سخن محترمانه‌تر، پیدایش آن خدای میرننه که صلح و دفاعمان را زیر سایه خدای نامیرننه به او وامداریم.»^{۵۶}

باید توجه نمود که وقتی هابز از یگانگی گروه کثیر در شخص واحد سخن می‌گوید، مرادش آن نیست که گروه کثیر برساننده این شخص‌اند. بلکه می‌خواهد بگوید که گروه کثیر در شخصی که حقوقشان را به او منتقل می‌کنند یگانه می‌گردند، خواه شخص يك فرد باشد خواه انجمنی از افراد. بنابراین، هابز ماهیت حکومت را به‌منزله «شخص واحدی» تعریف می‌کند که «گروهی کثیر، به‌موجب قراردادهای متقابل با یکدیگر، همگان خود را عامل اعمال گردانده‌اند، به این نیت که او توانایی و استطاعت همه آنان را به‌نحوی که مقتضی بداند در راه تأمین صلح و دفاع مشترکشان

۵۱. لویاتان، ۳، ص ۱۵۴. ۵۲. همان، ص ۱۵۷. ۵۳. لویاتان، ۳، ص ۱۴۷. ۵۴. همان، ص ۱۵۱. ۵۵. Leviathan؛ نام هیولایی دریایی که وصفش در «عهد عتیق»، کتاب ایوب، باب چهل و یکم آمده است. هابز «لویاتان» را نماد دولتی با اقتدار تام نهاد و عنوان تصنیف مشهورش را از نام آن گرفت. — م. ۵۶. لویاتان، ۳، ص ۱۵۸.

به کار گیرد.»^{۵۷} این شخص حاکم^{۵۸} نامیده می‌شود. دیگران همه اتباع^{۵۹} اویند.

بنابراین، علت نزدیک پیدایش حکومت قراردادهایی است که افراد با یکدیگر می‌بندند و هم اینان پس از تأسیس حکومت به اتباع حاکم مبدل می‌گردند. این نکته‌ای مهم است. زیرا چنین برمی‌آید که خود حاکم طرف قرارداد نیست. و هابز این معنی را به عبارتی صریح می‌گوید: «از آنجا که واگذاری حق نمایندگی شخص همگان به کسی که حاکمش گردانده‌اند تنها از راه عقد قرارداد میان خود افراد انجام گرفته است و نه میان او و هر کدام از آنان، نقض قرارداد از طرف حاکم پیش نتواند آمد.»^{۶۰} حکومت یقین برای مقصود ویژه‌ای برپا شده است، یعنی برای ایمنی صلح‌آمیز کسانی که طرف قرارداد اجتماعی‌اند. و این نکته نیز، چنانکه سپس خواهیم دید، اهمیت دارد. اما پافشاری هابز براینکه قراردادها میان اتباع، یا به سخن دقیقتر، میان اتباع آینده بسته می‌شود و نه میان اتباع و حاکم، به او توانایی می‌دهد که بر تفکیک‌ناپذیری قدرت حاکم آسانتر تأکید ورزد. به عقیده او، با تمرکز اقتدار و حجیت^{۶۱} در شخص حاکم است که می‌توان از شری که او خاصه از آن می‌هراسید، یعنی جنگ داخلی، پرهیز جست.

افزون براین، چنین بینشی هابز را یاری می‌دهد که دست‌کم تا اندازه‌ای از مشکلی بپرهیزد که اگر حاکم را طرف قرارداد نهاده بود هرآینه رخ می‌نمود. زیرا او پیشتر گفته است که قراردادها بدون شمشیر الفاظی بیش نیستند. و اگر بنا بود که خود حاکم طرف قرارداد باشد و همان‌گاه تمام اقتدار و اختیاری را که هابز به او منسوب می‌دارد یکباره در قبض تصرف گیرد، دشوار درمی‌یافتیم که چگونه امکان داشت قرارداد از طرف او معتبر و مؤثر باشد. لیکن به منوال کنونی، طرفهای قرارداد صرفاً افرادی هستند که بی‌درنگ پس از بستن قرارداد به اتباع بدل می‌یابند. چنان نیست که آنان نخست با عقد قرارداد جامعه‌ای را برپا دارند و سپس حاکمی را برگزینند، زیرا دراین حال مشکل همسانی پیش می‌آمد. قرارداد الفاظی بیش نمی‌بود، یعنی قراردادی درون وضع طبیعی جنگ می‌بود. بلکه چنین است که با عقد قرارداد، حاکم و جامعه باهم به‌وجود می‌آیند. بنابراین، از دیدگاه تجربیدی و نظری، می‌توان گفت که میان عقد قرارداد و به پا داشتن حاکمیت هیچ زمانی سپری نمی‌شود. لذا قرارداد را نمی‌توان بست بی‌آنکه بی‌درنگ قدرتی قادر به اجرای قرارداد به‌وجود آید.

با آنکه حاکم خودش طرف قرارداد نیست، باری حاکمیتش از قرارداد ناشی می‌شود. آیین هابز به هیچ‌رو مؤید نظریه حق الهی پادشاهان^{۶۲} نیست؛ و براستی هواداران این نظریه بر او می‌تاختند. هنگام تقریر قرارداد اجتماعی، سخن هابز از «این مرد» و «این انجمن مردان» فارغ از تمایز

۵۷. همان جا.

58. sovereign 59. subjects

۶۰. لویاتان، ۳، ص ۱۶۱.

61. authority 62. divine right of kings

است. چنانکه دیدیم، او سلطنت طلب بود و نظام سلطنتی را به دلیل آنکه به وحدت بیشتری راه می برد و به برخی دلایل دیگر می پسندید. اما تا آنجا که سخن بر سر منشاء حاکمیت است، قرارداد اجتماعی می تواند سلطنت (مونارشی)، دموکراسی یا آریستوکراسی (اشرافیت) را بنیاد گذارد. نکته اصلی آن نیست که چه شکلی از سازمان حکومت^{۶۳} برپا می گردد، بلکه این است که حاکمیت در هر شکلی که پدید آید باید تمام و تفکیک ناپذیر^{۶۴} باشد. «تفاوت میان این سه گونه حکومت در تفاوت قدرت نیست، بلکه در تفاوت شایستگی یا توانایی تأمین صلح و ایمنی مردم است که در طلبش حکومت برقرار گشت.»^{۶۵} ولی قدرت حاکم مطلق است، چه حاکم فرد باشد چه انجمنی از افراد.

یک ایراد نمایان به نظریه قرارداد اجتماعی در باب پیدایش دولت آن است که این نظریه نسبت چندانی با واقعیت تاریخی ندارد. اما به هیچ رو نباید انگاشت که هابز بر آن بود که در واقعیت تاریخی، دولتها به میانجی قراردادی صریح نشأت می گیرند. سروکار او با استنتاج منطقی یا فلسفی دولت است نه با پی جویی تحولات تاریخی دولتها. و نظریه قرارداد هابز را توانایی می بخشد تا گذار از وضع فردباوری ذره وار به جامعه سازمان یافته را بیماید. از سخنم نباید چنین استنباط کرد که به دیده هابز آدمیان پس از قرارداد - اگر بشود چنین گفت - کمتر از پیش فردباور^{۶۶} هستند. به زعم او، مصلحت شخصی شالوده جامعه سازمان یافته را می ریزد؛ و مصلحت شخصی، به معنایی خویشتن خواهانه، همان اندازه بر جامعه سازمان یافته فرمان می راند که بر «وضع جنگ» فرضی حکمروا بود. اما در جامعه سازمان یافته، گرایشهای جدایی جویانه^{۶۷} در افراد و تمایلشان به دشمنی و جنگ با همدیگر که فزایشان را در پی دارد از هیئت قدرت حاکم مهار می شود. نظریه قرارداد، دست کم تا اندازه ای، ابزاری است برای نمودن خصیصه عقلانی تبعیت از حاکم و قدرت ورزی او. هابز فایده باور^{۶۸} است از حیث آنکه بنیاد حکومت را فایده^{۶۹} می شمرد؛ و نظریه قرارداد، تصدیق صریح همین فایده است. این نظریه بی گمان در معرض ایرادهای جدی است؛ ولی هر گونه انتقاد بنیادی از هابز باید متوجه به تبیین او از طبیعت آدمی باشد نه به جزئیات نظریه قرارداد.

هابز میان «حکومت تأسیسی»^{۷۰} و «حکومت اکتسابی»^{۷۱} تمیز می گذارد. حکومت تأسیسی هنگامی هست می شود که به شیوه پیشگفته برقرار گردد، یعنی به میانجی قراردادی که هر عضو یک گروه کثیر با عضو دیگر می بندد. پیدایش حکومت اکتسابی به هنگامی است که حاکمیت با زور به جنگ آید؛ یعنی آن گاه که آدمیان «از بیم مرگ یا اسارت، همه افعال آن مرد یا انجمنی که جان و

63. constitution

64. indivisible

۶۵. لویاتان، ۳، ص ۱۷۳.

66. individualistic

67. centrifugal

68. utilitarian

69. utility

70. commonwealth by institution

71. commonwealth by acquisition

آزادیشان را در سرپنجه قدرت خویش دارد روا می‌شمردند.»^{۷۲}

در حکومت تأسیسی، گروهی از انسانها از ترس یکدیگر خود را به تبعیت حاکمی برگزیده درمی‌آورند. در حکومت اکتسابی، آنان به تبعیت کسی درمی‌آیند که از او بیمناک‌اند. بدین‌سان، «در هردو حال، از ترس تن به تبعیت می‌دهند.»^{۷۳} هابز دریان این معنی که حاکمیت بر ترس بنیان گرفته است کاملاً صراحت دارد. اشتقاق حکومت و مشروعیت^{۷۴} حاکمیت از مبادی لاهوتی یا مابعدالطبیعی به هیچ‌رو مطرح نیست. البته ترس، خواه ترس آدمیان از یکدیگر خواه ترس اتباع از حاکمشان، عقلانی است، بدین معنی که وجه عقلایی دارد. و حکومت اکتسابی به همین دلایل فایده‌ورانه^{۷۵} همان قدر قابل دفاع است که حکومت تأسیسی. هابز از گفتن آنکه شالوده همه حکومتها بر ترس است، نمی‌خواهد حکومت را خوار بشمرد. برفرض طبیعت انسان به گونه‌ای که هابز وصفش می‌کند، حکومت باید به هر حال بر پایه ترس بنیاد گیرد. نظریه قرارداد تا اندازه‌ای بر این حقیقت پرده می‌پوشاند، و شاید می‌خواهد جلوه‌ای از قانونیت^{۷۶} به نهادی^{۷۷} بدهد که تکیه بر قانونیت ندارد. از این حیث، با بقیه نظریه سیاسی هابز درست سازگار در نمی‌آید. ولی این قدر هست که هابز درباره دخالت ترس در سیاست گفتارش رك و بی‌پرده است.

۴. حقوق حاکم

تمایز دو گونه حکومت از هم، بر حقوق حاکم اثری نمی‌گذارد. «حقوق و نتایج حاکمیت در هردو یکی است.»^{۷۸} از این‌رو هنگام بررسی این حقوق، می‌توان از تمایزشان چشم پوشید. هابز بر این نکته پای می‌فشارد که تفویض حاکمیت مشروط نیست و مشروط نتواند بود. از این جهت، اتباع حاکم نه می‌توانند شکل حکومت را دگرگون کنند و نه از اقتدار حاکم سر باز زنند و به وضع گروه متفرق برگردند: حاکمیت، انتقال‌ناپذیر^{۷۹} است. این گفته به معنای آن نیست که بمثل شهاریار نمی‌تواند مشروعاً و حقاً قوه اجرائی^{۸۰} یا حقوق شورایی^{۸۱} را به افراد دیگر یا به انجمنها تفویض کند؛ ولی چنانچه حاکم شهاریار باشد، نمی‌تواند بخشی از حاکمیتش را به دیگری منتقل کند. اگر فرض گیریم که شهاریار حاکم است، انجمنی همچون پارلمان حقوقی مستقل از شهاریار ندارد. بنابراین، از دیدگاه هابز چنان بر نمی‌آید که شهاریار در حکومت بر ملت نمی‌تواند از پارلمان استفاده کند؛ اما البته چنین بر می‌آید که پارلمان از بخشی از حاکمیت برخوردار نیست، و در اعمال اختیاراتی که به آن سپرده شده است بضرورت تابع شهاریار است. به همین‌سان، اگر انجمنی که با

۷۲. لویاتان، ۳، ص ۱۸۵. ۷۳. همان جا.

74. legitimacy 75. utilitarian 76. legality 77. institution

۷۸. همان، ص ۱۸۶.

79. inalienable 80. executive 81. consultative

مردم همسو نیست حاکم باشد، مردم از بخشی از حاکمیت بهره نمی‌برند و بهره نتوانند برد. زیرا باید به دیده گرفت که آنان حاکمیت نامحدود و انتقال‌ناپذیر به آن انجمن تفویض کرده‌اند. از این رو حاکمیت به سبب پیمان شکنی از حاکم ساقط نمی‌شود. «نقض قرارداد از طرف حاکم رخ نتواند داد؛ و در نتیجه هیچ کدام از اتباعش نمی‌تواند به دستاویز پیمان شکنی، حاکمیت را از حاکم ساقط بدارد و لذا از تبعیتش واره‌د.»^{۸۲}

هر تابعی، به مقتضای همان تأسیس حاکمیت، فاعل همه افعال حاکم می‌گردد؛ و «چنین برمی‌آید که حاکم هر چه بکند، ممکن نیست که کارش آسیبی به هیچ‌یک از اتباعش برساند؛ و نیز حاکم نباید از سوی هیچ یک از اتباعش به ستمگری متهم شود.»^{۸۳} منصفانه نیست که حاکم را اتباعش به مرگ سپارند یا به نحوی کیفر دهند. زیرا از آنجا که هر تابعی در حکم فاعل همه افعال حاکم است، به کیفر رساندن حاکم به منزله این است که دیگری را به کیفر افعالی که خودمان انجام داده‌ایم برسانیم.

از جمله حقوق ویژه حاکم که هابز برمی‌شمرد یکی داوری در این امر است که چه عقاید و آیین‌هایی سزاوار آموزش‌اند. «حق دارنده قدرت حاکمیت است که داور یا گمارنده همه داوران عقاید و آیین‌ها باشد چرا که این داوری بایسته صلح است و لذا جلوی ناسازگاری و جنگ داخلی را می‌گیرد.»^{۸۴} هابز در زمره آفتهای حکومت چنین عقایدی را می‌آورد که «هر فرد خصوصی داور افعال نیک و بد است»^{۸۵} و «هر کاری که آدمی خلاف وجدانش بکند گناه است.»^{۸۶} راست است که در وضع طبیعی فرد داور نیکی و بدی است، و باید از عقل یا وجدان خودش پیروی کند زیرا قاعده دیگری در دست ندارد. ولی در حکومت حال چنین نیست. زیرا آنجا قانون مدنی، وجدان عمومی و مقیاس نیک و بد است.

پس شگفت نیست که می‌بینیم هابز در بخشهای سوم و چهارم لویاتان از اراستیانسم^{۸۷} تمام عیار دفاع می‌کند. البته او وحی و الهام مسیحی یا اعتبار تصور یک حکومت مسیحی را انکار نمی‌کند که در آن «بسیاری چیزها به تجلیات فراطبیعی»^{۸۸} مشیت خدا باز بسته است.»^{۸۹} ولی کلیسا را یکسره تابع دولت می‌نهد. به تصریح می‌گوید که کشمکش کلیسا و دولت را بر حسب قدرت طلبی تفسیر می‌کند و بس. کلیسا کوشیده است تا اقتدار و حجیتی را غصب کند که از آن حاکم مدنی

۸۲. لویاتان، ۳، ص ۱۶۱. ۸۳. همان، ص ۱۶۳. ۸۴. همان، ص ۱۶۵. ۸۵. لویاتان، ۳، ص ۳۱۰.

۸۶. همان، ص ۳۱۱. ۸۷. Erastianism؛ مشتق از نام توماس اراستوس (Erastus)، حکیم لاهوتی، پزشک و فیلسوف طبیعی آلمانی - سویسی (۱۵۲۴-۸۳). اراستیانسم به معنی اعم به تفوق دولت بر کلیسا اطلاق می‌شود. - م.

88. supernatural

۸۹. لویاتان، ۳، ص ۳۵۹.

است؛ و هابز در عبارتی مشهور دستگاه پای^{۹۰} را به روح امپراطوری مردهٔ روم همانند می‌سازد. «و اگر کسی در منشاء این قلمرو بزرگ کلیسایی بنگرد، به آسانی درمی‌یابد که دستگاه پای جز روح امپراطوری مردهٔ روم نیست که تاج بر سر، روی گور آن امپراطوری نشسته است. زیرا بدین نحو بود که دستگاه پای ناگهان از میان ویرانه‌های آن قدرت شرک‌آمیز سر برآورد.»^{۹۱} ولی هر چند هابز در عرصهٔ دین کلیسای کاتولیک را برای سعی در دزدیدن اقتدار حقانی حاکم مدنی شاهد مثال عمده می‌آورد، باری صراحت دارد که مقصود اصلیش ربطی به مجادلهٔ پروتستانها بر ضد کاتولیکها ندارد، بلکه خواهان طرد هر گونه ادعایی است که خواه از سوی پاپ کاتولیک و اسقف پروتستان خواه از طرف کشیشان کاتولیک و پروتستان به داشتن حجیت روحانی و اختیار قانونی به استقلال از حاکم مدنی عنوان می‌شود. به همان وجه، ادعای افرادی را که می‌گویند مجاری مستقل ابلاغ وحی الهی یا پیامهای الهی‌اند باطل می‌داند.

هابز در تعریف کلیسا می‌گوید: «جماعتی که به دین مسیحی اقرار دارند و در شخص حاکمی واحد که به فرمانش باید گردهم آیند یگانه گشته‌اند.»^{۹۲} همچو چیزی به نام کلیسای جهانی وجود ندارد؛ و درون کلیسای ملی، حاکم مسیحی زیر سایهٔ خدا سرچشمهٔ هر گونه حجیت و اختیار قانونی است، و همو به تنهایی داور فرجامین تفسیر کتاب مقدس است. هابز در پاسخ به اسقف برمهال می‌پرسد: «اگر بنابر حجیت پادشاه نباشد که کتاب مقدس قانون است، کدامین حجیت دیگری آن را قانون می‌گرداند؟»^{۹۳} و می‌گوید: «شکی نیست که کتاب مقدس به توسط همان مرجع حجیتی باید تفسیر شود که نوشتهٔ کتاب مقدس یا هرنوشتهٔ دیگری را به قانون مبدل می‌گرداند و گر نه آن قوانین بیهوده وضع شده‌اند.»^{۹۴} باز، هنگامی که برمهال می‌گوید که بنابر مبادی اراستوسی^{۹۵} هابز، حجیت همهٔ شوراهای عام از میان می‌رود، هابز تصدیق می‌کند که حال چنین است. اگر اسقفان انگلیکان^{۹۶} مدعی‌اند که شوراهای عام حجیتی مستقل از حاکم دارند، در همین حد از حجیت و قدرت انتقال‌ناپذیر حاکم می‌کاهند.

۵. آزادی اتباع

چون دانستیم که قدرت حاکم بدین گونه از هرباره نامحدود است، این پرسش پیش می‌آید که اگر اتباع اصلاً دارای آزادی‌اند، این آزادی چیست یا چه باید باشد. اگر بخواهیم در این پرسش بحث کنیم باید نظریهٔ هابز را دربارهٔ «آزادی طبیعی»^{۹۷} پیشاپیش فرض گیریم. چنانکه دیدیم، او از آزادی

90. Papacy

۹۱. لویاتان، ۳، ص ۸-۶۹۷. ۹۲. لویاتان، ۳، ص ۴۵۹. ۹۳. همان، ۴، ص ۳۳۹. ۹۴. همان جا.

95. Erastian

۹۶. Anglican؛ وابسته به کلیسای انگلستان. - م.

97. natural liberty

طبیعی معنای غیبت موانع بیرونی در سر راه حرکت را اراده می‌کند. آزادی طبیعی با ضرورت، یعنی با موجبیت^{۹۸}، کاملاً سازگار درمی‌آید. خواستها، آرزوها، و گرایشهای آدمی به این اعتبار ضروری‌اند که از زنجیره‌ای از علل موجب یا تعین بخش^{۹۹} نتیجه می‌شوند؛ ولی وقتی که او بروفوق این آرزوها و گرایشها عمل می‌کند، از آنجا که مانعی بیرونی برای بازداشتش از چنین عملی نیست، می‌گوییم که آزادانه عمل می‌کند. بدین سان انسان آزاد یا مختار^{۱۰۰} «کسی است که در کارهایی که به یاری نیرومندی و عقلش به کردنشان تواناست، مانعی در کردن آنچه اراده کردنشان را دارد برایش پیش نمی‌آید.»^{۱۰۱} هابز پس از آنکه این پنداشت کلی از آزادی را پیشاپیش فرض گرفت، می‌پرسد که نظر به قید و زنجیر صناعی که آدمیان با عقد قراردادهای متقابل با همدیگر در ضمن واگذاری حقوقشان به حاکم برای خود ساخته‌اند، آزادی اتباع چیست.

چندان نیازی به گفتن نیست که هابز با هیچ‌گونه درخواست آزادی از قید قانون همدلی ندارد. زیرا قانون با پشتیبانی احکام جزا درست همان دست‌افزاری است که آدمی را از بلهوسی و زورورزی دیگران پاس می‌دارد. و درخواست معافی از قانون برابر درخواست بازگشت به وضع طبیعی است. هابز می‌گوید آزادیی که در تاریخها و فلسفه‌های یونان و روم باستان آن را ستوده‌اند، آزادی حکومت است نه آزادی انسانهای منفرد. «آتیان و رومیان آزاد بودند، یعنی حکومتهای آزاد بودند. چنان نبود که انسانهای منفرد آزادی مقاومت با نماینده خودشان را داشتند، بلکه چنین بود که نماینده‌شان آزادی مقاومت با قوم دیگر یا تاختن به آنان را داشت.»^{۱۰۲} راست است که بسیاری کسان در نوشته‌های قدما دستاویزی برای هواداری از آشوب و «نظارت هرزه‌کارانه بر افعال حاکمانشان جستند.... به گمانم بحق می‌توان گفت که در ازای آن همه خون‌ریزی هرگز هیچ چیزی به گرانی بهایی که سرزمینهای غربی برای آموختن زبانهای یونانی و لاتینی پرداخته‌اند خریده نشده است.»^{۱۰۳} ولی این پندار از کوتاهی در بازشناختن حقوق افراد از حقوق حاکم برمی‌خیزد.

درعین حال روشن است که در هیچ حکومتی همه اعمال را قانون تنظیم نمی‌کند و امکان چنین تنظیمی نیست. از این رو، اتباع در این امور از آزادی بهره‌مندند. «آزادی اتباع فقط در اموری است که حاکم هنگام تنظیم اعمال اتباع آنها را فرو گذاشته است، مانند آزادی خرید و فروش و دیگر معاملات با یکدیگر، آزادی گزیندن مسکن و خوراک و پیشه خود در زندگی، و آزادی آموختن فرزندان به شیوه‌ای که خودشان صلاح می‌بینند، و آزادیهای مانند آن.»^{۱۰۴} تا آنجا که هابز صرفاً این سخن همان گویانه را بیان نمی‌کند که اعمال تنظیم نیافته با قانون

98. determinism

99. determining

100. free

۱۰۱. همان، ص ۱۰۴

۱۰۲. همان، ص ۲۰۳

۱۰۳. همان، ص ۲۰۱

۱۰۴. لویاتان، ۳، ص ۷-۱۹۶

تنظیم نیافته با قانون‌اند، توجه را به احوال واقعی جلب می‌کند؛ یعنی در حوزه بسیار گسترده‌ای از فعالیت آدمی، تاجایی که به قانون ربط می‌یابد، اتباع می‌توانند به اراده و به کام خویش عمل کنند. و چنین آزادیی به گفته او در همه شکل‌های حکومت پیدا می‌شود. لیکن باز سؤال پیش می‌آید که آیا مواردی هست که در آن تابع به مقاومت در برابر حاکم محق باشد.

جواب این سؤال از اینجا به‌دست می‌آید که ببینیم غرض از قرارداد اجتماعی چیست و کدام حقوق را نمی‌توان با قرارداد منتقل کرد. عقد قرارداد ناظر به صلح و ایمنی، و پاسداری از جان و تن است. پس چنین برمی‌آید که آدمی حق خویش را برای نجات خودش از مرگ و زخم و حبس منتقل یا واگذار نمی‌کند و نمی‌تواند چنین کند. و از این برمی‌آید که اگر حاکم به کسی فرمان دهد که خودش را بکشد یا زخم زند یا از هوا یا غذا پرهیز جوید، یا با کسانی که به او حمله می‌کنند مقاومت نرزد، «آن کس آزاد است که سر از اطاعت بپيچد.»^{۱۰۵} افزون بر این، آدمی مجبور نیست که به بزه‌هایش اعتراف کند. همچنین تابع ناگزیر نیست که به فرمان حاکم انسان دیگری را بکشد یا سلاح بردارد مگر آنکه نافرمانی او غرضی را که از برای آن حاکمیت برپا گردید نقض کند. البته مراد هابز آن نیست که حاکم نباید تابع را به سزای سرپیچی از فرمان کیفر دهد؛ بلکه این است که اتباع چون باهم پیمان بسته و بدین‌سان حاکمیت را ناظر به صیانت خود برقرار داشته‌اند، روا نیست بپنداریم که آنان خویش را با قرارداد متعهد کرده‌اند که به خود یا به دیگران آسیب نزنند صرفاً از آن‌رو که حاکم چنان فرمان می‌دهد. «گفتن اینکه: اگر دلت می‌خواهد مرا یا ممنوع مرا بکش يك چیز است و گفتن آنکه: من خودم را یا ممنوعم را خواهم کشت چیزی دیگر.»^{۱۰۶}

نکته مهم‌تر آن است که اگر حاکم ترك حاکمیت کند، و نیز هنگامی که بخواهد قدرت‌ش را نگاه‌دارد ولی درواقع دیگر نتواند اتباعش را پاس دارد، تکلیف اطاعت از حاکم از اتباع ساقط می‌شود. «الزام اتباع در برابر حاکم تا هنگامی می‌پاید که توانایی پاس داشتن آنان در او بپاید.»^{۱۰۷} حاکمیت بنابراین کسانی که برقرارش داشته‌اند، می‌تواند زوال‌ناپذیر باشد؛ ولی درواقع امر، حاکمیت در ذات خود «بسیاری بنرهای زوال طبیعی را دارد.»^{۱۰۸} هرگاه حاکم در جنگ مقهور گردد و تسلیم فاتح شود، اتباعش به تابعیت فاتح درمی‌آیند. اگر کشمکش داخلی شیرازه کشور را از هم بپاشد و حاکم قدرت مؤثر را از کف بدهد، اتباع به وضع طبیعی بازمی‌گردند، و می‌توانند حاکم جدیدی برپا دارند.

۶. تأملاتی در نظریه سیاسی هابز

درباره دلالت نظریه سیاسی هابز و اهمیت نسبی نکات گوناگونی که پیش می‌نهد سخن بسیار گفته‌اند، و ارزیابیهای مختلف در این زمینه امکان‌پذیر است.

نکته‌ای که پیش از همه احتمال دارد برای خوانندگان امروزیین لویاتان چشمگیر باشد، بی‌گفتگو قدرت و حجتی است که به حاکم منتسب می‌دارد. در نظریه سیاسی هابز، تأکید بر مقام حاکم تا اندازه‌ای وزنه ضروری برای حفظ تعادل یا نظریه‌اش درباره فردباوری زره‌وار بود. اگر به‌زعم مارکسیست‌ها دولت، دست‌کم دولت کاپیتالیست، وسیله به‌هم پیوستن منافع و طبقات اقتصادی متعارض است، نزد هابز دولت وسیله متحد کردن افراد ستیزنده است؛ و دولت نمی‌تواند این وظیفه را بگذارد مگر آنکه حاکم از اقتدار تام و نامحدود برخوردار باشد. چنانچه آدمیان به اقتضای طبیعتشان خویشتن‌خواه‌اند و همواره بر این حال می‌مانند، یگانه عامل مؤثر برای به‌هم داشتن آنان قدرت متمرکز است که در حاکم مقرر شده باشد.

معنای این سخن آن نیست که پافشاری هابز بر قدرت حاکم صرفاً حاصل استنتاج از نظریه‌ای پیشینی درباره طبیعت آدمی بود. او همچنین بی‌گمان متأثر از رویدادهای زمانه خود بود. او تظاهر منش آدمی و نیروهای جدایی‌جوی دخیل در جامعه بشری را در جنگ داخلی عیان می‌دید. و یگانه چاره این حال را در قدرت نیرومند و متمرکز می‌جست. «اگر از ابتدا این عقیده مورد قبول بیشترین بخش انگلستان به میان نمی‌آمد که قوای قانون‌گذاری، دادگستری، مالیات‌گیری، نظارت بر عقاید و آیین‌ها و جزان بین پادشاه، لردها، و مجلس عوام^{۱۰۹} قسمت شود، مردم هرگز دچار تفرقه و گرفتار این جنگ داخلی نمی‌شدند؛ نخست بین کسانی که در سیاست به مخالفت باهم برخاستند، و سپس بین ناسازگاران درباره آزادی دین....»^{۱۱۰} مطلق‌انگاری^{۱۱۱} هابز و اراستیان‌یسم او، از تأملش در کشاکشهای سیاسی و دینی مشخص نیروی بسیار می‌گرفت.

در اینجا به گفتن می‌ارزد که ویژگی نظریه سیاسی هابز در قاموس امروزی، بیشتر «اوتوریتاریسم»^{۱۱۲} است تا «توتالیتاریسم»^{۱۱۳}. بیقین عناصر آشکاری از آنچه توتالیتاریسم

109. House of Commons

۱۱۰. لویاتان، ۳، ص ۱۶۸.

111. absolutism

۱۱۲. autoritarisme (به انگلیسی: authoritarianism)؛ آیینی مبنی بر هواداری از سرسپردگی محض به «مرجع اقتدار و حجت» (autorité) و مخالفت با آزادی فرد. در عرصه سیاست، نظام اوتوریت (autoritaire)، به انگلیسی: authoritarian) چنان نظامی است که قدرت را در دست یک رهبر یا گروهی از برگزیدگان خودکامه متمرکز می‌کند. — م.

۱۱۳. totalitarisme (به انگلیسی: totalitarianism)؛ توتالیتاریسم عبارت است از آیین یا عقیده یا شیوه رژیمهای توتالیتار (totalitaire، به انگلیسی: totalitarian)، و «صفت توتالیتار به رژیمهای سیاسی اطلاق می‌شود که دارای این مشخصات باشند: نظارت دولت بر کلیه شئون فعالیت اقتصادی و اجتماعی؛ انحصار قدرت سیاسی در دست یک حزب حاکم؛

می‌خوانیم در نظریهٔ هابز هست. مثلاً، اینکه دولت، یا به‌سخن دقیق‌تر، حاکم تعیین‌کنندهٔ خیر و شر است. دولت از این حیث سرچشمهٔ اخلاق است. در ایراد به این تفسیر گفته‌اند که هابز «قوانین طبیعی» را تصدیق می‌کند و همچنین اذعان دارد که حاکم در برابر خدا مسئول است. ولی حتی اگر تصدیق کنیم که هابز مفهوم قانون طبیعی را به هر گونه معنایی مربوط به موضوع مورد بحث می‌پذیرد، باز راست است که به دیدهٔ او تفسیر قانون طبیعی به عهدهٔ حاکم است، درست همان‌طور که حاکم مسیحی تفسیر کتاب مقدس را بر دمه دارد. از سوی دیگر، هابز حاکم را چنان تصور نمی‌کرد که ناظر بر همهٔ فعالیت‌های آدمی است؛ بلکه می‌پنداشت که قانون‌گذاری و نظارت حاکم به لحاظ حفظ صلح و ایمنی است. او دربند آن نبود که دولت را به این عنوان بستاید و افراد را به تبعیت دولت از آن رو که دولت است درآورد؛ او روی هم رفته پروای مصالح افراد را داشت. و اگر از قدرت و اقتدار متمرکز هواداری می‌کرد، سببش آن بود که راه دیگری برای تأمین و حفظ صلح و ایمنی آدمیزادگان که همانا غرض جامعهٔ سازمان‌یافته است نمی‌دید.

ولی هرچند اوتوریتاریسم بی‌گمان رخسارهٔ نمایان فلسفهٔ سیاسی هابز است، باید تأکید کرد که این اوتوریتاریسم با نظریهٔ حق الهی پادشاهان و با مبدا فرمانروایی بنا بر حق توارث^{۱۱۴} هیچ پیوند ماهوی ندارد. البته هابز چنان سخن می‌گوید که گویی حاکم به لحاظی نمایندهٔ خداست؛ ولی در وهلهٔ نخست حکومت سلطنتی به دیدهٔ او یگانه شکل شایستهٔ حکومت نیست. در مصنفات سیاسی هابز، محق نیستیم که واژهٔ monarch (پادشاه) را جایگزین واژهٔ sovereign (حاکم) کنیم؛ اما مبدائی که او بر آن اصرار می‌ورزد، این است که حاکمیت تفکیک‌ناپذیر است نه آنکه بضرورت باید در یک مرد مقرر گردد. و در وهلهٔ دوم، حاکمیت، چه مقرر در یک مرد چه در انجمنی از مردان، ناشی از قرارداد اجتماعی است نه از نصب الهی. وانگهی، تصور موهوم قرارداد اجتماعی، هر گونه حکومت بالفعل^{۱۱۵} را حقانی می‌شمرد. مثلاً، حقانیت حکومت کرامول را کمتر از حقانیت حکومت چارلز اول نمی‌انگارد، یعنی مادام که کرامول دارای قدرت فرمانروایی بود. پس فهمیدنش آسان است که چرا هابز در معرض چنین تهمتی آمد که لویاتان را هنگامی نوشت که آهنگ بازگشت به میهن داشت و خواستار جلب عنایت کرامول بود. بدین‌سان دکتر جان والیس^{۱۱۶} اعلام داشت که لویاتان «در دفاع از حق آلبور [کرامول] یا حق هر آن کسی نوشته شده است که به هروسيله‌ای بتواند از دیگران برتری جوید؛ حق حکومت را سراسر در قدرت نهاده است و همهٔ اتباع اعلیحضرت

حذف کلیهٔ اشکال نظارت دموکراتیک جامعه (و غالباً در داخل خود حزب نیز)؛ توسل به ترور برای سرکوبی هر نوع مخالفت؛ تسلط یک فرد در رأس حزب و دولت؛ تلاش برای شکل دادن به جامعه براساس ایدئولوژی حزبی؛ و تجهیز مجموع قوای جامعه در راه هدفهای حزب و دولت و از میان بردن استقلال فرد.» فرهنگ سیاسی، تالیف داریوش آشوری.

114. principle of legitimacy

115. de facto

116. John Wallis

را اکنون که او توانایی الزام اطاعت آنان را ندارد از تکلیف بیعتشان ساقط کرده است.»^{۱۱۷} هایز سخت منکر شد که لویاتان خود را از آن جهت منتشر کرده است «که با خوشامدگویی به الیور که تا سه یا چهار سال بعد به سرپرستی^{۱۱۸} نرسید راه را برای بازگشت خویش بگشاید.»^{۱۱۹} و افزود: «راست است که آقای هایز به وطن آمد، ولی آمدنش از آن رو بود که به ایمنی خود در نزد کنشیشان فرانسوی اطمینان نداشت.»^{۱۲۰} اما اگرچه هایز در این گفته برحق بود که تصنیفش را برای تحیب الیور کرامول نوشته و برآن نبوده است که از شورش بر پادشاه دفاع کند، همچنان راست است که نظریه سیاسی او نه مساعد فکر حق الهی پادشاهان است نه مساعد مبدء مقبول خاندان استوارت مبنی برحق فرمانروایی بنا بر توارث. و شارحان برحق اند که توجه را به خصیصه «انقلابی» نظریه هایز درباره حاکمیت جلب کنند، یعنی رویه‌ای از اندیشه‌اش که احتمال دارد درست به دلیل تصور اوتوریتر او از حکومت و گرایش شخصیش به نظام پادشاهی از دیده دور بماند.

اگر می‌خواستیم مورد مشابهی با نظریه هایز درباره دولت در فلسفه قرون وسطی بیابیم، شاید بشود گفت که این مورد را قدیس آوگوستینوس^{۱۲۱} بیشتر از قدیس توماس آکویناس فراهم می‌کند.^{۱۲۲} زیرا قدیس آوگوستینوس می‌انگاشت، یا براین انگار می‌گرایید، که دولت پیامدگاه آغازین^{۱۲۳} است؛ یعنی وسیله‌ای ضروری برای بازداشتن انگیزه‌های شریرانه آدمی که نتیجه گناه آغازین است به‌شمار می‌آید. و این نظر به‌رحال شباهتی دارد با تصور هایز از دولت به‌منزله چاره‌ساز بدیهای برآمده از وضع طبیعی انسان که همان جنگ همه برضد همه است. ازسوی دیگر، آکویناس که دلبسته سنت یونانی بود، دولت را نهادی طبیعی می‌پنداشت که کارکرد اصلیش تحقق بخشیدن به خیر همگانی است، و حتی اگر انسان مرتکب گناه نشده بود و دارای انگیزه‌های شریرانه نبود ضرورت می‌یافت.

این تشابه البته جزئی است و نباید برسر آن پافشارد. مثلاً، قدیس آوگوستینوس بی‌گمان باور نداشت که تعیین تمایزهای اخلاقی با حاکم است. اما به‌وجود يك قانون اخلاقی عینی با شالوده‌های استعماری^{۱۲۴} قائل بود که مستقل از دولت است و همه حاکام و اتباع اخلاقاً ملزم‌اند که کردارشان را

۱۱۷. مصنفات انگلیسی تامس هایز، ۴، ص ۴۱۳. Protector. ۱۱۸. «حکومت سرپرستی» (Protectorate).
«عنوان حکومت انگلستان در سالهای ۵۹-۱۶۵۳ است. بعد از جنگ داخلی، الیور کرامول پارلمنت معروف به پارلمنت دنباله را متحل کرد. ارتش او را عنوان لرد سرپرست ممالك مشترك المنافع انگلستان، ایرلند، و اسکاتلند داد....» (دایرةالمعارف فارسی) ۱۱۹. همان، ص ۴۱۵. ۱۲۰. همان جا.

۱۲۱. St. Augustine (۳۵۴-۴۳۰)، حکیم مسیحی و نامدارترین آباء کلیسای لاتینی. — م. ۱۲۲. برای آگاهی از نظریه‌های سیاسی قدیس آوگوستینوس و قدیس توماس آکویناس، نگاه کنید به فصلهای ۸ و ۴۰ در جلد دوم این تاریخ. ۱۲۳. original sin؛ بنابر الهیات مسیحی، گناهی موروث که از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابد و هر شخصی آن را در نتیجه گناه آغازین آدم ابوالبشر به میراث می‌برد. — م.

با آن سازگار گردانند. لیکن به دیدهٔ هابز، همچو قانون اخلاقی درمیان نیست. راست است که او تصدیق داشت که حاکم در برابر خدا مسئول است و قبول نداشت که هر نوع تصور اخلاقیات عینی سوای قانون گذاری حاکم را از میان برداشته است. اما در عین حال فلسفه، به قول خود او، با خدا سروکار ندارد، و به صراحت می گفت که تعیین خیر و شر با حاکم است. در وضع طبیعی، خیر و شر منسوب به خواهشهای افرادند. بر پایهٔ این بینش، هابز خود را از دست همهٔ نظریه‌ها و افکار مابعدالطبیعی و متعالی^{۱۲۵} رهایی می دهد.

هابز در قبال دولت، از حیث يك نهاد، شیوه‌ای همسان پیش می گیرد. نزد آکویناس، دولت مقتضای قانون طبیعی بود که خود بازتابی از قانون ابدی خدا شمرده می شد. بنابراین، صرف نظر از گناه انسان و انگیزه‌های شریانهٔ او، دولت پدیدآوردهٔ مشیت الهی است. ولی از این بنیاد استعلایی دولت در نظریهٔ هابز خبری نیست. تاجایی که سخن بر سر استنتاج دولت است، هابز دولت را از انفعاله‌ای انسان و با صرف نظر از ملاحظات مابعدالطبیعی و متعالی استنتاج می کند. از این باره نظریه‌اش ماهیتی یکسره طبیعت‌باورانه^{۱۲۶} دارد. اگر می بینیم که هابز بخش چشمگیری از لویاتان را به مسائل دینی و کلیسایی اختصاص می دهد، به سود دفاع از اراستیانسیم است نه برای فراهم آوردن نظریه‌ای مابعدالطبیعی دربارهٔ دولت. عمدهٔ اهمیت نظریهٔ هابز معلول کوشش اوست در پی آنکه فلسفهٔ سیاسی را گویی روی پای خودش بنهد و از این راه برآستی آن را به روانشناسی انسان و، دست کم در حد نیت، به فلسفهٔ کلی ماشین‌وار انگارانه‌اش پیوندد ولی آن را از مابعدالطبیعه و الهیات بگسلاند. اینکه آیا این گامی سودمند بود یا نه، محل گفتگوست؛ ولی یقین گامی دارای اهمیت سزاوار اعتنا بود.

استنتاج دولت از بررسی انفعاله‌ای انسان، به تبیین اوتوریتاریسم هابز و اصرارش بر قدرت حاکم یاری بسیار می دهد. ولی دیدیم که اندیشه‌های اوتوریتار او تنها از استنتاج فلسفی بر نیامده بود، بلکه از تأملاتش در رخدادهای تاریخی مشخص در کشور خودش و از هراس و بیزاریش از جنگ داخلی نیروی بسیار می گرفت. به طور کلی، هابز را می توان چنین نگریست که دخالت افزون قدرت را در پویایی زندگی سیاسی و تاریخ به فراست دریافته است. از این لحاظ می توان او را «واقع گرا»^{۱۲۷} نامید. و می توانیم او را با ماکیاولی، نویسندهٔ دوران رنسانس پیوند دهیم.^{۱۲۸} اما در حالی که ماکیاولی در وهلهٔ نخست به شیوه‌های کارکرد سیاسی یا به وسایل کسب و حفظ قدرت دلمشغول بود، هابز نظریهٔ سیاسی عامی فراهم می آورد که در آن مفهوم قدرت و کارکردش دخالتی بغایت مهم دارد. بخش بسیاری از محتوای این نظریه منروس و پدیدآوردهٔ اوضاع ویژهٔ تاریخی است، به

125. transcendental

126. naturalistic

127. realist

۱۲۸. برای آگاهی از اندیشه‌های ماکیاولی (Machiavelli)، نگاه کنید به صفحات ۳۴-۱۲۸ در جلد سوم این تاریخ.

همان‌سان که برآستی حال محتوم هر آن‌گونه نظریهٔ سیاسی است که از مبادی درمی‌گذرد که «ابدی» به‌شمارند، یعنی دارای شمول ماندگارند، درست بدان جهت که چندان کلی و مجردند که ذاتاً به زمانهٔ معینی ربط نمی‌یابند. ولی پنداشت هابز دربارهٔ دخالت قدرت در امور بشر مفید معنایی پاینده است. این سخن درحکم آن نیست که با نظریهٔ هابز درباب طبیعت آدمی (که در رویه‌های نام‌انگارانه‌اش او را به نام‌انگاری قرن چهاردهم می‌پیوندد) همداستانم یا تبیین او را از کارکرد دولت و حاکمیت بسنده می‌دانم. بلکه تنها گویای این است که هابز عواملی را به‌روشنی بازشناخت که به تعیین سیر تاریخ انسان به‌سانی که تاکنون می‌شناسیم بی‌شک یاری داده‌اند. به‌گمان من، فلسفهٔ سیاسی هابز یکسویینانه و نابسنده است. اما درست به دلیل یکسویینی و ناپسندگیش، رخساره‌هایی از زندگی اجتماعی و سیاسی را برجسته می‌نماید که به دیده گرفتشان اهمیت دارد.

فصل ۳

افلاطونیان کیمبریج

۱. پیشگفتار

فرانسیس بیکن^۱ گونه‌ای الهیات فلسفی یا طبیعی را تصدیق داشت که به وجود خدا و ذات او تا جایی که در آفریدگان جلوه‌گر است می‌پردازد. لیکن هابز هر نوع ملاحظه خدا را از فلسفه طرد کرد، زیرا بر آن بود که فلسفه با اجسام متحرک سروکار دارد. براستی، اگر از لفظ «خدا» معنای موجود نامتناهی روحانی یا مجردی را می‌خواهیم، عقل را به هیچ‌رو توان آن نیست که چیزی درباره او بگوید؛ زیرا الفاظی چون «روحانی»^۲ و «مجرد» (نامادی)^۳ جز آنکه برای دلالت بر جسم نادیدنی به کار روند فهم‌ناپذیرند. اما این نگرش میان فیلسوفان قرن هفدهم بریتانیا رایج نبود. گرایش عمومی بیشتر بر آن باور بود که عقل می‌تواند هم به گونه‌ای شناخت خدا نایل آید و هم داور وحی و الهام^۴ و حقیقت ملهم^۵ باشد. در پیوند با این نگرش، شماری از نویسندگان براین می‌گراییدند که اختلاف‌های عقیدتی را در مقایسه با حقایق کلی که تنها به مدد عقل دست‌یافتنی است به چیزی نشمرند و اهمیتشان را بی‌ارج انگارند. آنان که بر چنین اندیشه‌ای می‌رفتند آشکارا بیشتر از متالهان وابسته به نحل و سنن گوناگون به بلندنظری و ارتقای مدارا در زمینه دیات جزمی^۶ رغبت می‌نمودند. این دیدگاه کلی وجه‌امتیاز جان لاک و یاران او بود. ولی در این فصل می‌خواهم به آن گروه از نویسندگان بپردازم که به نام «افلاطونیان کیمبریج»^۷ معروف‌اند. آرای افلاطونیان کیمبریج در این نقطه سزاوار شرح است زیرا، با آنکه ذکر هابز در مصنفات برخی از ایشان اندک یا هیچ است، رالف

۱. بحث فلسفه فرانسیس بیکن در فصل نوزدهم جلد سوم این تاریخ آمده است.

2. spiritual 3. immaterial 4. revelation 5. revealed truth 6. dogmatic
7. Cambridge Platonists

کاذورت^۸ هابز را دشمن اصلی دین راستین و فلسفه روح باورانه^۹ می پنداشت و آگاهانه به ستیز با نفوذش برخاست. لیکن این گفته به معنای آن نیست که افلاطونیان کیمبرج را صرفاً باید برحسب واکنشی که در برابر هابز می نمودند ارزیابی کرد. زیرا آنان هر چند هیچ فیلسوف طراز اول نبودند، باری نماینده جریان فکری مثبت و مستقلى هستند که خالی از گیرایی نیست.

ولی پیش از بحث درباره افلاطونیان کیمبرج، می خواهم شمه ای از نویسنده ای متقدم به نام لرد هربرت او چربری^{۱۰} بگویم. او را همگان سلف دئیستهای^{۱۱} قرن هجدهم که ذکر احوالشان در یکی از فصلهای آینده خواهد آمد به شمار می آورند؛ ولی فلسفه دین او را می توان در اینجا به اختصار باز نمود. اندیشه های فلسفیش از پاره ای جهات با افکار افلاطونیان کیمبرج خویشاوندی دارد.

۲. لرد هربرت او چربری و نظریه اش در باب دین طبیعی

لرد هربرت او چربری (۱۵۸۳ - ۱۶۴۸) نویسنده مصنفات زیر است: رساله درباره حقیقت^{۱۲} (۱۶۲۴)، علت خطاها^{۱۳} (۱۶۴۵) و *De religione gentilium* (روایت کامل، ۱۶۶۳). بعدیده او، ما افزون بر قوای شناختی^{۱۴} انسان، باید وجود چند «مفهوم عام»^{۱۵} را مسلم فرض کنیم. این «مفاهیم عام» اصطلاحی که لرد هربرت از رواقیان^{۱۶} اقتباس کرده است دست کم به لحاظی حقایق فطری^{۱۷} هستند که خصایص ممتازشان عبارت اند از پیشاتجربی^{۱۸}، استقلال یا قیام به ذات^{۱۹}، کلیت^{۲۰}، یقین^{۲۱}، ضرورت^{۲۲} (یعنی ضرورت برای زندگی) و بی واسطگی^{۲۳}. مفاهیم عام را خدا در روان انسان نهاده و «غریزه طبیعی»^{۲۴} در یابنده آنهاست، چرا که نه فراورده های تجربه بلکه پیش فرضهای^{۲۵} تجربه اند. ذهن آدمی لوح نانوشته^{۲۶} نیست؛ بیشتر به کتابی بسته می ماند که با عرضه تجربه حسی^{۲۷} گشوده می شود. و تجربه بدون این «مفاهیم عام» ممکن نیست.

چنانکه بعضی مفسران یادآور شده اند، لرد هربرت از بابت نکته اخیر پیشاپیش تاحدی سخن از نظری به میان آورد که کانت دیرگاهی بعد به هواداری از آن برخاست. اما لرد هربرت نه هیچ گونه استنتاج منظم از این مفاهیم یا حقایق پیشاتجربی^{۲۸} به دست می دهد، و نه هیچ می گوید که آنها کدام اند. باری، اینکه او سعی در دادن فهرست جامعشان ندارد. شگفت آور نیست اگر به یاد بسپریم که به دیده او موانعی (مثلاً بی استعدادی) هست که نمی گذارد آدمیان بیش از پاره ای از آنها

- | | | | |
|--|------------------------------|------------------------------|---------------------|
| 8. Ralph Cudworth | 9. spiritualist | 10. Lord Herbert of Cherbury | 11. deists |
| 12. <i>Tractatus de veritate</i> | 13. <i>De causis errorum</i> | 14. cognitive faculties | |
| 15. common notions (notitiae communes) | 16. Stoics | 17. innate truths | |
| 18. apriority (یعنی: تقدم بر تجربه) | 19. independence | 20. universality | 21. certainty |
| 22. necessity | 23. immediacy | 24. natural instinct | 25. presuppositions |
| 26. tabula rasa | 27. sense-experience | 28. a priori | |

را بازشناسند. به عبارت دیگر، گفتن اینکه چنین حقایقی را خدا یا طبیعت در روان آدمی نشانده است بدان معنی نیست که همه‌شان از آغاز آگاهانه و به تأمل دریافته می‌شوند. چون بازشناخته شوند، در محل اجماع می‌آیند؛ به‌طوری که اجماع نشانه‌ای از يك «مفهوم عام» بازشناخته است. ولی توانایی کشف این تصورات یا حقایق ذاتاً فطری، پذیرای رشد است؛ و بسیاری‌شان فقط درضمن فراگرد اندیشهٔ تعلقی^{۲۹} از حال پوشیده به حال پیدا درمی‌آیند. از این‌رو دادن فهرستی کامل از آنها به شیوه‌ای پیشاتجربی نیست. اگر آدمیان از بند تعصب و انفعالات برهند و تنها راه عقل پیش گیرند، هرچه تاملتر به درك تأمل‌آمیز تصورات خداداد می‌رسند.

دلیل دیگری که چرا لرد هربرت به تهیهٔ فهرست «مفاهیم عام» دست نمی‌یازد آن است که او در وهلهٔ نخست دلبستهٔ مفاهیم گنجدیه در شناخت دینی و اخلاقی است. به‌زعم او، دین طبیعی^{۳۰} دارای پنج حقیقت بنیادی است: اول آنکه وجود برینی^{۳۱} هست؛ دوم آنکه این وجود برین را باید پرستید؛ سوم آنکه زندگانی اخلاقی همواره بخش اصلی پرستش الهی بوده است؛ چهارم آنکه رذایل و بزه‌ها را باید با توبه کفاره داد؛ و پنجم آنکه کردار اینجهانی در زندگانی آنجهانی اجر یا عقاب می‌یابد. لرد هربرت در *De religione gentilium* کوشید تا باز نماید که چگونه این پنج حقیقت در همهٔ ادیان مورد تصدیق‌اند و بررغم همهٔ حشو و زواید ناشی از خرافه‌اندیشی و اوهام، گوهر راستیشان را می‌سازند. لرد هربرت منکر آن نیست که وحی و الهام مایهٔ تمامی دین طبیعی تواند بود؛ ولی اصرار دارد که وحی و الهام ادعایی را باید در دادگاه عقل به داوری نهاد. و خویشتن‌داریش در ابراز عقیده دربارهٔ اصول عقاید دینی آشکار است. به‌هرروی، او بیشتر به دفاع از سرشت عقلانی دین و بینش دینی رغبت می‌نماید تا به انتقاد منفی محض از ادیان مثبت گوناگون.

۳. افلاطونیان کیمبریج

دومین واژه در نام «افلاطونیان کیمبریج» از آن‌روست که گروه نامبردار بدان، همه وابسته به دانشگاه کیمبریج بودند. بنجمن ویچکیت^{۳۲} (۱۶۰۹-۱۸۳)، جان اسمیت^{۳۳} (۱۶۱۶-۵۲)، رالف کادورت (۱۶۱۷-۸۸)، ناتانیل کالوزول^{۳۴} (۱۶۱۸-۶-۱۶۵۱)، و پیتیر استیری^{۳۵} (۱۶۱۳-۷۲) همه دانش‌آموختگان دانشکدهٔ امانوئل^{۳۶} بودند، درحالی که هنری مور^{۳۷} (۱۶۱۴-۸۷) دانش‌آموختهٔ دانشکدهٔ کرایست^{۳۸} بود. برخی از آنان مدرسان دانشکده‌شان نیز بودند؛ و همه‌شان کشیشان انگلیکان بودند.

29. discursive 30. natural religion 31. supreme Being
32. Benjamin Whichcote 33. John Smith 34. Nathaniel Culverwel 35. Peter
Sterry 36. Emmanuel College 37. Henry More 38. Christ's College

افلاطونیان کیمبریج به چه معنایی «افلاطونی» بودند؟ پاسخش به گمان من این است که آنان از آیین افلاطونی (پلاتونیسم)^{۳۹}، به منزله تفسیری روح‌باورانه و دینی برحقیقت، متأثر و ملهم بودند. ولی آیین افلاطونی نزد ایشان نه همان دال بر فلسفه شخص تاریخی افلاطون^{۴۰} بود، بلکه بر تمام سنت مابعدالطبیعه (متافیزیک) روح‌باورانه از افلاطون گرفته تا پلوتینوس (فلوطين)^{۴۱} دلالت داشت. وانگهی، هرچند آنان آیین افلاطونی را به این معنی به کار می‌گرفتند و به فیلسوفانی چون افلاطون و پلوتینوس استناد می‌جستند، و هرچند خود را ادامه‌دهنده سنت افلاطونی در اندیشه معاصر می‌دانستند، باری بیشتر در بند این بودند که فلسفه‌ای دینی و مسیحی در مقابل جریانهای فکری ماده‌باورانه^{۴۲} و الحادی^{۴۳} پیش بنهند تا آنکه به شرح فلسفه افلاطون یا پلوتینوس بپردازند که میانشان در واقع تمایز واضحی نمی‌گذاشتند. کادورت بویژه معارض بی‌فتور هابز بود. ولی اگرچه هابز دشمن اصلی به‌شمار می‌آمد، افلاطونیان کیمبریج همچنین نظر مایشین‌وار انگارانه^{۴۴} دکارت به طبیعت را مردود می‌دانستند. آنان شاید به این واقعیت اهمیت کافی نمی‌دادند که کارتریانیسم^{۴۵} دارای رویه‌ای دیگر و متفاوت است؛ اما آرای دکارت درباره طبیعت در چشمشان چنین می‌نمود که با تفسیر روحی جهان ناسازگار درمی‌آید و راه را برای فلسفه افراطی‌تر هابز هموار می‌سازد.

دانشکده امانوئل در واقع بنیادی از آن «پیرایشگران» (پیوریتن‌ها)^{۴۶} و دژ کیش کالونی^{۴۷} بود. لیکن افلاطونیان کیمبریج بر ضد این جزمی‌اندیشی^{۴۸} تنگ‌بینانه پروتستانها واکنش نمودند. بمثل، ویچکت نظر کالونیها (و نیز هابز) را درباره انسان رد می‌کرد. زیرا انسان صورت خداست و دارای موهبت عقل است که «شمع خداست، فروغ از خدا می‌گیرد، و ما را نزدیک‌تر راه می‌نماید؛» و انسان را نباید خوار شمرد یا نامش را به بدی آلود. باز، کادورت این عقیده را باطل می‌دانست که برخی انسانها، پیش از آنکه خطایی از ایشان سر بزنند، سزاوار دوزخ و عذاب جاویدند. کاوش در اندیشه‌های فیلسوفان باستان و علم اخلاق، او را از کیش کالونی رهانید، همان کیشی که در دامنش پرورش یافته و آن را با خود به دانشگاه آورده بود. برآستی سخنی خطاست که همه افلاطونیان کیمبریج کیش کالونی را رد کردند و از بند نفوذش باز رستند. کالورول بیقین چنین نکرد. او همان‌گاه که در بزرگ داشتن عقل با ویچکت همداستان بود، به شیوه‌ای که گویای نفوذ الهیات کالونی است، بر کاستی نور عقل و سستی ذهن آدمی تأکید می‌ورزید. با این‌همه، به‌طور کلی می‌توان گفت که افلاطونیان کیمبریج کار کالونیها را در تحقیر طبیعت آدمی و فرمانروا کردن ایمان بر عقل دوست نمی‌داشتند. آنان در بند هواداری از هیچ دستگاه عقیدتی نبودند، بلکه در پی کشف

39. Platonism 40. Plato 41. Plotinus 42. materialistic 43. atheistic
44. mechanistic

۴۵. Cartesianism؛ فلسفه دکارت و اصحاب او. — م.

46. Puritans 47. Calvinism 48. dogmatism

عناصر گوه‌رین مسیحیت می‌کوشیدند؛ و بخش بسیاری از محتوای دستگاه‌های پروتستان را چیزی چندان فراتر از اموری مربوط به آرای شخصی نمی‌انگاشتند. بدین‌سان آنان از حیث اختلاف‌های عقیدتی به اتخاذ پیشی مداراگر^{۴۹} و «وسیع» می‌گراییدند و به «بلند نظران»^{۵۰} معروف بودند. مرادم این نیست که آنان تصور حقیقت ملهم را رد می‌کردند یا «اسرار» را قبول نداشتند. آنان به معنای امروزی کلمه عقل‌باور (راسیونالیست) نبودند. بلکه به پافشاری بر آیین‌های^{۵۱} نهان و غامض که ربطش به زندگی اخلاقی روشن نبود سخت خرده می‌گرفتند. ماهیت مسیحیت و براستی ماهیت هردینی را در زندگی اخلاقی می‌جستند. مناقشات آیینی^{۵۲} و مجادله بر سر حکومت و نهاد کلیسای را فرع بر زندگی صادقانه اخلاقی و مسیحی می‌شمردند. می‌گفتند که حقیقت دین هنگامی ارزشمند است که بر زندگی اثر بگذارد و ثمره عملی بدهد.

غرضم از این گفته آن نیست که افلاطونیان کیمبریج عمل‌باور^{۵۳} بودند. آنان باور داشتند که عقل آدمی توانش آن را دارد که به حقیقت عینی درباره خدا برسد و به ما برای کشف قوانین اخلاقی مطلق و عام بصیرت بخشد. لیکن بر دو نکته پای می‌فشارند: نخست آنکه کوشش صادقانه در داشتن زندگی اخلاقی شرط لازم کسب بصیرت به حقیقت خداست؛ و دوم آنکه مهمترین حقایق آنهاست که روشنترین شالوده را برای زندگی مسیحی می‌نهند. آنان در بیزاریشان از قیل و قال اهل فرقه‌ها و مناقشه خصمانه بر سر مسائل غامض نظری شباهتی دارند با آن نویسندگان قرن چهاردهم که دریغ می‌خوردند که چرا مکتب‌ها باهم در کشمکش‌اند و به بهای فرو گذاشتن «امر واجب»، خاطر به موشکافیهای منطقی می‌دهند.

افلاطونیان کیمبریج در عین حال بر نگرش تأمل‌آمیز^{۵۴} تکیه می‌کردند. یعنی، هر چند پیوند نزدیک طهارت اخلاقی و وصول به حقیقت را تأکید می‌کردند، تکیه‌شان بیشتر بر فهم واقعیت یا استفاده شخصی از حقیقت و تأمل در آن بود تا برزین^{۵۵} واقعیت. به سخن دیگر، فرق بود میان نگرش آنان و نگرش فرانسیس بیکن که در کلمه قصار «دانایی توانایی است» خلاصه می‌شد. آنان چندان خوش نمی‌داشتند که شناخت را تابع بهره‌برداری علمی و عملی آن گردانند. دلیلش این بود که بخلاف بیکن باورشان آن بود که شناخت عقلی^{۵۶} واقعیت فراحسی^{۵۷}، دست یافتنی است؛ و از این شناخت نمی‌توان بهره‌برداری علمی کرد. از اینجا بود که همچنین خوش نداشتند که «پیرایشگران» شناخت حقیقت دینی را تابع اغراض «عملی» سازند. آنان اندیشه پلوتینوس را درباره گروانیدن ذهن به تأمل در واقعیت ربانی و جهان در ارتباطش با خدا بیشتر می‌پسندیدند. همچنان که مورخان یادآور شده‌اند، آنان نه با نهضت‌های تجربه‌باورانه و نه با جنبش‌های دینی زمانه و کشورشان همسازی

49. tolerant 50. Latitudinarians 51. doctrines 52. doctrinal

53. pragmatist 54. contemplative attitude 55. manipulation 56. rational

57. supersensible

نداشتند. همان گونه که ارنست کاسیرر^{۵۸} استدلال کرده است،^{۵۹} چهبسا راست باشد که میان فلسفه افلاطونی رنسانس ایتالیایی و فلسفه افلاطونی کشیشان کیمبرج پیوندی تاریخی هست؛ ولی همان سان که باز کاسیرر حجت می آورد، فلسفه افلاطونی از جنبشهای مستولی در اندیشه فلسفی و لاهوتی معاصر انگلستان جدا بود. اهل کیمبرج نه تجربه باور بودند نه پیرایشگر.

بنابراین افلاطونیان کیمبرج خواستار آن بودند که از تفسیر روح باورانه گیتی به منزله بنیادی برای زندگی اخلاقی مسیحی دفاع کنند. و پرداخته ترین دفاع از همچو تفسیر گیتی را رالف کادورت در تصنیفی به نام *دستگاه عقلی راستین گیتی*^{۶۰} (۱۶۷۸) می دهد. این تصنیف نوشته ای ملال آور است، چرا که نویسنده به زیان بیان روشنی از دیدگاه خود، به تفصیل در آرای فیلسوفان گوناگون باستان بحث می کند. ولی پشت انبوه آشفته منقولات و شروح فیلسوفان یونانی، چهره هابز به روشنی نمایان می گردد که به تفسیر کادورت، ملحدی تمام عیار است. او در پاسخ به هابز چنین حجت می انگیزد که ما البته تصویری از خدا داریم. او ماده باوری را به احساس باوری^{۶۱} تحویل می کند و سپس می گوید که ادراک حسی^{۶۲} نه همان شناخت است، و بدین گونه نظرگاه افلاطون را در همپرسه (دیالوگ) *تیتئوس*^{۶۳} تایید می کند. افزون بر این، بدیهی است که ما تصور چیزهای بسیاری را حاصل می کنیم که به ادراک حواس در نمی آیند. بنابراین چنین برمی آید که نمی توان صرفاً از آن رو که موجودی به ادراک حسی در نمی آید، بحق منکر وجودش شد؛ همچنین در این قول محق نیستیم که نامی دال بر چیزی ناجسمانی، بضرورت عاری از معنی و مدلول است. «اگر هر وجودی را که تحت حس جسمانی نیفتد عدم بدانیم، پس باید وجود نفس^{۶۴} و ذهن^{۶۵} را درخودمان و دیگران انکار کنیم، زیرا همچو چیزهایی را نه می بساویم نه می بینیم. حال آنکه ما از وجود نفسهایمان بییقینیم، پاره ای از روی آگاهی باطن^{۶۶} به افکار خودمان و پاره ای بنابران مبدا عقلی که معدوم را توان کنش نیست. و وجود نفسهای دیگر از روی آثار و معلولهایشان برجسمهای منسوب خود، یعنی حرکت و فعل و نطق شان، نزد ما هویدا است. از آنجا که ملحدان نمی توانند وجود نفس یا ذهن را در انسان انکار کنند، هر چند که چنین چیزی تحت حس ظاهر^{۶۷} نمی افتد، پس چرا چندان کم عقل اند که وجود ذهنی کامل را منکر می شوند که برگیتی محیط و فراز آمده است و بدون آن، تصور نکردنی است که ذهنهای ناقص ما از کجا باید نشأت گیرند. برهان بر وجود خدای نادیده و

58. Ernst Cassirer

۵۹. *نوایی افلاطونی در انگلستان (The Platonic Renaissance in England)*، ترجمه جیمز پی. پیتگروو (انبروک، نلسون، ۱۹۵۳).

[James P. Pettegrove (Edinburgh, Nelson, 1953).]

60. *The True Intellectual System of the Universe*

61. sensationalism

62. sense-perception

63. *Theaetetus*

64. soul

65. mind

66. inward consciousness

67. external sense

نادیدنی را از آثار متجلی او در پدیده‌های دیدنی گیتی و از علم حضوری خودمان می‌جوئیم.»^{۶۸} همچنین نمی‌توان از این واقعیت حجت معتبر آورد که حتی خداپرستان^{۶۹} فهم‌ناپذیری خدا را تصدیق می‌دارند و از آن نتیجه می‌گیرند که خدا یکسره تصورناپذیر^{۷۰} است و لفظ «خدا» تهی از هر گونه معنی است. زیرا این گزاره که خدا فهم‌ناپذیر است چنین معنی می‌دهد که ذهن متناهی نمی‌تواند تصویری کافی از او حاصل کند نه آنکه نمی‌تواند هیچ تصویری از او حاصل کند. ما از فهم کمال خدا عاجزیم؛ ولی می‌توانیم تصویری از موجود مطلقاً کامل حاصل کنیم. اثبات این معنی به راه‌های گوناگون میسر است. مثلاً، «این نکته که ما تصویری یا دریافتی از کمال یا از موجودی کامل داریم، از روی مفهوم بسیار آشنایی که از نقصان داریم پیداست. کمال، ملاک و مقیاس نقصان است نه نقصان، ملاک و مقیاس کمال.... چندان که در سامان طبیعت ابتدا کمال متصور است، چون روشنی پیش از تاریکی، ایجاب پیش از سلب یا نقص»^{۷۱} درباره تصور امر نامتناهی نیز سخن همین است. به علاوه، قولی لغو است که تصور خدا ساخته متخیله است، مانند تصور کِنتاوَرُوس^{۷۲}، یا آنکه تصور خدا را قانون‌گذاران و سیاستمداران از بهر غایت خود به ذهن تلقین کرده‌اند. زیرا يك ذهن متناهی و ناقص نمی‌توانسته است که تصور موجود بی‌نهایت کاملی را بسازد. «اگر خدایی نبود، سیاستمداران و شاعران و فیلسوفان یا هر کس دیگری را هرگز نمی‌رسید که تصور موجودی مطلقاً یا بی‌نهایت کامل را جعل یا توهم کنند.»^{۷۳} «اکثر آدمیزادگان در همه روزگاران در ذهنهای خویش دارای شناخت پیشینی و شهودی از وجود واقعی و بالفعل همچو موجودی بوده‌اند.»^{۷۴} و امکان‌پذیر است که تصور خدا را دلیل بر وجود خدا گرفت. مثلاً، «از آنجاکه ما تصویری از خدا یا موجودی کامل داریم که متضمن هیچ‌گونه تناقضی در خود نیست، پس این تصور ناچار دارای گونه‌ای مابازای بالفعل یا بالقوه است؛ ولی اگر خدا بالفعل وجود نداشته باشد، بالقوه وجود دارد؛ لذا او بالفعل وجود دارد.»^{۷۵}

تأثیر دکارت بر ذهن کادورت از آنچه هم‌اکنون درباره تصور امر کامل گفته شد پیداست. کادورت البته رشته‌های دیگری از احتجاج را به دست می‌دهد. بمثل، حجت می‌آورد که از هیچ، هیچ فراتواند آمد، به نحوی که «اگر زمانی هیچ بوده است، هیچ چیزی هرگز امکان نداشته که باشد.»^{۷۶} پس باید چیزی باشد که از ازل وجود داشته و خودش نامحدث است؛ و این «چیزی» باید

۶۸. دستگاه عقلی راستین گیتی، ۱، ۵، ۱؛ ویراسته هریسن (Harrison)، ۱۸۴۵، جلد ۲، ص ۵۱۵. نقل قولهای این تصنیف کادورت همه از نسخه ویراسته هریسن گرفته شده است.

69. theists 70. inconceivable

۷۱. دستگاه عقلی راستین گیتی، ۱، ۵، ۲؛ ص ۸-۳۲۷. ۷۲. centaur. یا سِنتور؛ در اساطیر یونان، نژادی از جانوران که نیمی اسب و نیمی انسان بودند. - م. ۷۳. همان، ص ۶۳۵. ۷۴. همان، ص ۵۰۹. ۷۵. همان، ۳، ص ۴۹-۵۰. ۷۶. همان، ص ۵۴.

بنابر ضرورت طبع خودش وجود داشته باشد. اما هیچ چیزی به حکم ضرورت و جاودانه وجود ندارد الاً موجودی مطلقاً کامل. از این رو یا خدا وجود دارد یا هیچ چیز اصلاً وجود ندارد. ولی با آنکه کادورت چندین گونه برهان می‌انگیزد، تأثیر دکارت در او انکارناپذیر است. کادورت نیز سعی در انکار این تأثیر ندارد. او از کاربرد شناخت وجود خدا از سوی دکارت انتقاد می‌کند، بدین دلیل که ما را به شکاکیتی گرفتار می‌آورد که هیچ گریزی از آن نیست. با چنان استنباطی از سخن دکارت به این معنی که ما نمی‌توانیم از هیچ چیزی، حتی از اعتمادپذیری عقل، مطمئن باشیم مگر وقتی که وجود خدا را مبرهن داریم، استدلال می‌کند که تحصیل چنین برهانی محال است چرا که مستلزم همان واقعیتی است که سپس برای مبرهن داشتن به کار می‌رود، یعنی اینکه ما می‌توانیم به عقلمان و مبادی نخستین عقل اعتماد کنیم. ولی این همه تغییری در آن واقعیت نمی‌دهد که کادورت از مصنفات دکارت الهام می‌گرفت.

هرچند کادورت بی‌گمان متأثر از دکارت بود، نظریه ماشین‌وارانگارانۀ دکارت درباره جهان مادی در چشمش بسیار ناخوشایند می‌نمود. دکارت به آن طایفه‌ای تعلق دارد که «رایحه نامشخص الحاد ماشین‌وارانگارانۀ از آنان به مشام می‌رسد»، زیرا «با اطمینان بسیار هر گونه علیت غایی و معطوف به قصد را در طبیعت رد می‌کنند، و جز علل مادی و ماشینی (مکانیکی)^{۷۷}، علل دیگری، از جمله علل فلسفی برای اشیا روا نمی‌دارند.»^{۷۸} کادورت پیروان دکارت (کارتزین‌ها) را «خدایرستان مکانیکی» می‌نامد و این رای دکارت را باطل می‌شمرد که ما نباید مدعی باشیم که می‌توانیم اغراض خدا را در طبیعت دریابیم. اینکه چشم برای دیدن و گوش برای شنیدن ساخته شده‌اند به اندازه‌ای واضح است که «فقط بلاهت یا ناباوری ملحدانه در آن شك روا تواند داشت.»^{۷۹} کادورت همچنین بر رد این عقیده که جانوران ماشین‌اند دلیل می‌آورد و با انتساب نفس حسی^{۸۰} به آنها موافق است. «اگر از روی پدیده‌ها نمایان باشد که جانوران تنها ماشین یا دستگاه خودکار بی‌حس و فقط مانند ساعت نیستند، پس فکر عامیانه و تعصب سخیف نباید ما را از این تصدیق که فرمودۀ روشن عقل سلیم و فلسفه است بازدارد که باید چیزی فراتر از ماده در آنها باشد.»^{۸۱}

کادورت بدین‌سان تقابل مانعة الجمع و متمایزی را که دکارت میان عالم روحی و عالم مادی قائل است یکسره مطرود می‌داند. مرادم آن نیست که او توالی تطوری^{۸۲} میان ماده بی‌جان، گیاهان، زندگی حسی و زندگی عقلی را مفروض می‌گرفت. به عکس، او منکر بود که زندگی می‌تواند از ماده

77. mechanical

۷۸. همان، ۳: ۳۷، ۱: ص ۲۱۷. ۷۹. همان، ۵: ۹، ۲: ص ۶۱۶.

80. sensitive soul

۸۱. همان، ۵: ۴، ۳: ص ۴۴۱.

82. evolutionary continuity

بی‌جان فرایند، و از توضیح مادی‌ها باز درباره آگاهی و فکر عیب می‌گرفت. «در جسم‌یاماده چیزی نیست مگر اندازه، شکل، محل، حرکت، و سکون. به‌یقین ریاضی می‌دانیم که اینها به هر گونه که باهم درآمیزند، هرگز نمی‌توانند مقوم حیات یا قوه تفکر باشند.»^{۸۳} افزون بر این، نفس عاقله^{۸۴} آدمی بنا بر طبع خود باقی و فنا ناپذیر است، و حال آنکه نفس‌های حسی جانوران نه چنین‌اند. بنابراین، تفاوت‌های ماهوی در مدارج طبیعت هست. «سلسله‌ای پرشونده از مراتب و مدارج هستیها و کمالات در گیتی هست، و پیدایش چیزها نه به‌حال عروج از فرود به فراز بلکه ضرورتاً به حال نزول از فراز به فرود روی می‌دهد.»^{۸۵} ولی درست به همان دلیل که این مدارج گوناگون کمال در طبیعت هست، نمی‌توانیم خط تقسیم ساده‌ای میان قلمرو روحی از یک سو و قلمرو مادی از سوی دیگر بکشیم و سپس علیت غائی را از قلمرو مادی بیرون برانیم و پدیده‌های حیاتی را صرفاً برحسب ماشین‌وارانگاری تفسیر کنیم.

هنری مور دشمنی آشکارتری به دوگانه‌انگاری^{۸۶} دکارتی می‌نماید. او در جوانی دکارت را سخت می‌ستود. در نامه‌ای که در ۱۶۵۵ به کلرسلیه^{۸۷} می‌نویسد، می‌گوید که فلسفه دکارتی نه همان برای تحقق بخشیدن به برترین غایت تمام فلسفه یعنی دین سودمند است، بلکه همچنین استدلال و روش برهان درباره خدا و انسان هنگامی به معتبرترین وجه دست می‌دهند که بر مبادی دکارتی بنیاد گرفته باشند. برآستی، شاید به‌استثنای فلسفه افلاطون، سوای فلسفه دکارتی چنانچه درست فهم شود هیچ دستگاه فلسفی دیگری نیست که چنین توانمندانه راه را بر الحاد ببندد.^{۸۸} ولی مور در کتاب راهنمای ما بعد از طبیعت^{۸۹} (۱۶۷۱) فلسفه دکارتی را به‌صورت دشمن اعتقاد دینی نقش کرد. از آنجا که او به رازوری^{۹۰} و یتوزوفی^{۹۱} گرایش داشت، عقل‌باوری^{۹۲} دکارت برایش دل‌آزار بود. تصور یک جهان مادی متمایز از واقعیت روحانی و بر ساخته از امتداد که بتوان به‌قدر کفایت برحسب ریاضی بدان پرداخت، برای کسی که طبیعت را مملو از قوه حیات^{۹۳} یا جان می‌پنداشت پذیرفتنی نبود. ما در عالم طبیعت نفس جهانی^{۹۴} را در کار آفرینندگی می‌بینیم، یعنی یک مبداء پویای^{۹۵} حیاتی^{۹۶} که نباید

۸۳. همان، ص ۴۴۰.

84. rational soul

۸۵. همان جا.

86. dualism 87. Clerselier

۸۸. مصنفات دکارت (*Oeuvres de Descartes*)، ویراسته شارل آدام و پُل تانری (Charles Adam & Paul Tannery)، ۵، ص ۲۴۹ به بعد.89. *Enchiridion metaphysicum* 90. mysticism۹۱. theosophy؛ «هرمذهب فلسفی ناشی از این اعتقاد عرفانی که نیروی ذاتی سرمدی (خدا) در سراسر جهان ساری است، و شر نتیجه پرداختن آدمی به هدفهای محدود است.» (*دایرةالمعارف فارسی*)

92. intellectualism 93. vitality 94. world-soul 95. dynamic 96. vital

با خدا یکسانش گرفت بلکه باید آن را ابزار خدا در کارستان طبیعت انگاشت. کادورت نیز سخن از «طبیعت آفریننده»^{۹۷} می‌گوید که، به‌منزلهٔ ابزار خدا، فاعلی بی‌میانجی^{۹۸} در فراآوردن آثار و معلولهای طبیعی است. به‌عبارت دیگر، کادورت و مور از تفسیر دکارتی طبیعت و از وجوه بالیده از این تفسیر روی گرداندند و کوشیدند تا فلسفه‌ای درباب طبیعت از آن گونه که به هنگام رنسانس متداول بود از نو برقرار دارند.

گفتارمان دربارهٔ نظریهٔ کادورت دربارهٔ تقدم تصور کمال بر تصور نقصان، به‌روشنی حکایت از ضدیت او با تجربه‌باوری دارد. براسستی، او در اعلام این رای درنگ نمی‌ورزد که حکم آنکه ذهن آدمی در اصل «لوحی نانوشته یا ورقهٔ کاغذ سفیدی است که رویش هیچ نیست مگر آنچه اعیان یا موضوعات حس»^{۹۹} بران نگاشته‌اند،^{۱۰۰} دلالت بر این معنی دارد که نفس انسان از ماده به‌وجود آمده یا آنکه «فقط حالت عالیتی از ماده است.»^{۱۰۱} او البته حکم یادشده را به این معنی می‌گیرد که ذهن صرفاً پذیرندهٔ منفعل انطباعات حسی است. ولی در نوشته‌هایش صراحت دارد که قصد او ابطال مبداء تجربه‌باورانه است و لوهنگامی که به این معنای تنگ تعبیر نشود. بدین‌سان در رساله دربارهٔ اخلاق جاویدان و تغییرناپذیر^{۱۰۲} می‌گوید که دو قسم «مفکرهٔ دریابنده»^{۱۰۳} در نفس هست. قسم اول مشتمل است بر ادراکات کارپذیر^{۱۰۴} نفس که خواه احساسات^{۱۰۵} هستند خواه صور مخیل (یا صور ذهنی). قسم دیگر، از «ادراکات کارگر»^{۱۰۶} فراهم می‌آید که از خود ذهن و به استقلال از تن برمی‌خیزند.^{۱۰۷} و نام اینها «دریافتهای ذهن»^{۱۰۸} یا νοήματα است. «دریافتهای ذهن» نه همان تصوراتی مانند تصورات عدل، حقیقت، شناخت، فضیلت^{۱۰۹} و رذیلت^{۱۱۰} را دربردارند بلکه همچنین بر گزاره‌هایی از این قبیل شمول می‌یابند: «امکان ندارد که چیزی در آن واحد هم باشد هم نباشد» یا «از هیچ، هیچ چیزی فراتواند آمد.» این دریافتهای ذهن به میانجی عقل فعال^{۱۱۱} از صورتهای ذهنی منتزع نمی‌گردند (نظری که به‌زعم کادورت به خطا منتسب به ارسطو است). تصور انتزاع دریافتهای ذهن از صورتهای ذهنی ناشی از آنجاست که «معمولاً برحسب موقع یا سبب^{۱۱۲}

97. Plastic Nature

98. immediate

99. objects of sense

۱۰۰. دستگاه عقلی راستین گیتی، ۵، ۴: ۳، ص ۴۳۸. ۱۰۱. همان جا. ۱۰۲. Treatise concerning eternal and immutable Morality. این رساله در ضمن جلد سوم دستگاه عقلی راستین گیتی، ویراستهٔ هریسن، مندرج است. و ارجاعاتی که اینجا می‌دهیم برحسب صفحه‌شماری این نسخه است.

103. perceptive cogitation

104. passive perceptions

105. sensations

106. active

perceptions

۱۰۷. همان، ۴، ۷: ۳، ص ۵۸۲.

108. conceptions of the mind

109. virtue

110. vice

111. active intellect

112. occasion

به توسط نزدیکی اشیای بیرونی که بر در حواس ما می‌کوبند انگيخته و بیدار می‌شوند،^{۱۱۳} و آدمیان در تمیز بین موقع یا سبب بیرونی این دریافتها و علت فاعلی و فراآورنده‌شان فرومانده‌اند. درواقع، «آنها بضرورت از نیرو و کنش فطری خود ذهن برمی‌خیزند،»^{۱۱۴} که صورت مخلوقی از ذهن الهی است. این تصورات ذاتاً فطری از سوی خدا بر ذهن آدمی منطبق می‌شوند، و به یاریشان نه فقط چیزهای نامادی و حقایق ابدی بلکه همچنین چیزهای مادی را می‌شناسیم. این سخن در حکم انکار آن نیست که حس و متخیله در شناسایی چیزهای مادی دخیلند. ولی احساس از افاده شناخت ذات چیزها یا ذات حقیقت علمی ناتوان است. ما جز به مدد فعالیت ذهن که «دریافته‌ها» را از درون خود به نیروی خداداده‌اش فرامی‌آورد، قادر به تحصیل شناخت علمی جهان مادی نیستیم. ملاک حقیقت نظری^{۱۱۵} همان «روشنی خود دریافته‌هاست.»^{۱۱۶} «دریافته‌های عقلی روشن، بضرورت حقایق اند زیرا هستیهای واقعی‌اند.»^{۱۱۷} بنابراین کادورت ملاک دکارتی حقیقت را که همان روشنی و تمایز تصورات است می‌پذیرد؛ ولی کاربرد فرضیه «جنی شریر»^{۱۱۸} و چاره‌جویی دکارت را برای گریز از امکان خطا و فریفتگی مردود می‌داند. برآستی آدمیان گاه فریفته می‌گردند و می‌پندارند که آنچه را به روشنی نمی‌فهمند به روشنی می‌فهمند. کادورت می‌گوید اما چنین بر نمی‌آید که آنان هرگز نمی‌توانند بیقین باشند که چیزی را به روشنی فهم می‌کنند. به همان وجه، می‌توان استدلال کرد که «از آن‌رو که در رؤیاهایمان می‌اندیشیم که محسوسات روشنی داریم، پس هنگام بیداری هرگز نمی‌توانیم مطمئن باشیم که چیزهایی را می‌بینیم که بواقع هستند.»^{۱۱۹} کادورت آشکارا برآن بود که بدن گمان رؤیا به زندگی بیداری گمانی محال است.

بنابراین، ذهن به ادراک ذوات ابدی و حقایق دگرگونی‌ناپذیر تواناست. و توانایش به این ادراک، همچنان که پیشتر اشاره رفت، از آن‌روست که نشأت و قیامش از ذهن ابدی است «که دلایل عقلانی ثابت و تغییرناپذیر همه کائنات و حقایقشان را در درون خویش فرامی‌گیرد.»^{۱۲۰} لذا ذهن را توان کشف مبادی و ارزشهای اخلاقی جاویدان است. نیک و بد، روا و ناروا، برخلاف پنداشت هابز، مفاهیم نسبی نیستند. حتی اگر ممکن باشد که درجات مختلفی از بصیرت به ارزشها و مبادی اخلاقی داشته باشیم، اینها به هرروی مطلق‌اند. پس کادورت این نظر را که به دکارت نسبت می‌دهد هیچ نمی‌پسندید که حقایق اخلاقی و دیگر حقایق جاویدان دستخوش همه‌توانی^{۱۲۱} خدا و

۱۱۳. همان، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸،

لذا علی‌الاصول متغیرند. براستی، او تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: «اگر کسی می‌خواست جهانیان را قانع کند که دکارت بررغم همه دعویهایش بر اثبات خدا، درحقیقت خداپرستی ریاکار یا ملحدی در هیئت و ظاهر خداپرستان است، برای مدعایش دلیلی بهتر از این نکته در همه نوشته‌هایش نمی‌جوید که او با واداشتن يك صفت خدا به فروخوردن صفت دیگرش، آشکارا خدا را از میان برمی‌دارد - صفاتی چون اراده و قدرت نامتناهی، و فهم و خرد نامتناهی.»^{۱۲۲}

اعتقاد به قدرت ذهن در کشف حقایق تغییرناپذیر که فی‌نفسه گواه راستی خویش‌اند و به لحاظی منطبع بر ذهن‌اند، مورد قبول سایر افلاطونیان کیمبرج نیز بود. مثلاً ویچکت از «حقایق نخستین نگاشت»^{۱۲۳} سخن می‌گفت که شناخت ما از آنها «با فروغ نخستین انطباع» دست می‌دهد. «زیرا خدا انسان را سرشته به آنها (حقایق اخلاقی نخستین نگاشت) آفرید، و آنها را بردل انسان نوشت، پیش از آنکه بر کوه سینا اعلامشان کند، پیش از آنکه بر الواح سنگی حکشان کند، یا پیش از آنکه در کتابهای مقدس نوشته شوند. خدا انسان را سرشته به آنها آفرید، و قانون خویش را در دل انسان تلقین کرد، انگاری که قانونش را در تار و پود مبادی عقل ما بافت.... ما دارای مبادی هستیم که باهم آفریده شده‌اند.... دانسته‌های شناخت طبیعی یا دانسته‌های نخستین انطباع که خدا در دل آدمی نشانده است، همینکه عرضه شوند درستیشان بر ما معلوم است....»^{۱۲۴} از آن قبیل‌اند مبادی حرمت در حق آفریدگار و مبادی بنیادین عدل.

به‌همان‌سان، هنری مور در کتاب راهنمای اخلاق^{۱۲۵} (۱۶۶۸) بیست و سه مبداء اخلاقی برمی‌شمرد که بر آنها نام *Noemata moralia* (= دریافتهای اخلاقی) می‌نهد. اینها به‌زعم او «ثمره آن قوه‌ای هستند که به‌تعبیر شایسته *Nous* (= عقل) نامیده می‌شود»،^{۱۲۶} و صدقشان بی‌واسطه بدیهی است. نخستیشان می‌گوید که «نیک آن است که به حال زندگی خردمندانه، یا به حال بخشی از این زندگی، لذت‌بخش و ملایم و سزاوار باشد، و پیوسته به بقای شخص خردمند است.»^{۱۲۷} مبداء دیگر می‌گوید: «نیک را باید برگزید و از بد باید احتراز جست. نیکی بیشتر را باید بر بدی ترجیح داد، و بدی کمتر را باید تاب آورد تا به بدی بیشتر مبتلا نشویم.»^{۱۲۸} اما مور آشکارا بر آن نبود که فهرست بیست و سه مبداء اخلاقی بنیادی او جامع است، زیرا از «این گزاره‌ها و مانندشان» سخن می‌گوید.^{۱۲۹} مور با وضع شمار بسیاری از مبادی «انکارناپذیر»، به لرد هربرت او چربری

۱۲۲. همان، ۵، ۱: ۲، ص ۵۳۳.

123. truths of first inscription

۱۲۴. مواظ برگزیده، ۱۷۷۳، ص ۶-۷.

125. *Enchiridion ethicum*

۱۲۹. همان، ۱، ۴، ۴.

۱۲۸. همان جا.

۱۲۷. همان جا.

۱۲۶. همان، ۱، ۴، ۲.

می‌پیوندد و بر شیوه «مکتب اسکاتلند»^{۱۳۰} سپسین پیشی می‌گیرد.

چنانکه دیدیم، افلاطونیان کیمبریج به نهضت‌های فلسفی و دینی غالب در کشور و زمانه‌شان چندان دل نمی‌نهادند. هر چند بی‌گفتگو دخالت تجربه را در شناخت بشر انکار نمی‌کردند، با مفهوم مقید و تنگ تجربه که کم‌کم ممیزه تجربه‌باوری می‌گردید همدلی نداشتند. و با آنکه هرگز در اندیشه نگوشت علم نبودند، روی چندان موافقی به پرورش و روش فیزیک ریاضی معاصر نمی‌نمودند. آنان بیشتر بر این می‌گراییدند که فلسفه‌های «افلاطونی» طبیعت را در گذشته بازجویند تا آنکه به فرارویشان بنگرند و به ترکیب یا هماهنگ‌سازی فیزیک و متافیزیک دست یازند. وانگهی، دلبستگی‌شان به انسان‌مداری (اومانیزم)^{۱۳۱} افلاطونی و مسیحی باعث شد که از مناقشات کلامی زمانه کناره گیرند و دیدی انتقادی به آن اختیار کنند. بنابراین فهمیدنی است که چرا تأثیرشان بالنسبه اندک بود، بویژه اگر به یاد بسپیریم که بیان ادبی اندیشه‌هایشان دلپذیر نبود. البته نمی‌خواهم بگویم که آنان هیچ تأثیری نگذاشتند. برای نمونه، هنری مور در کتاب *راهنمای مابعدالطبیعه حجت می‌انگیخت* که تفسیر هندسی دکارت بر طبیعت ما را به تصور مکان مطلق^{۱۳۲} راه می‌برد که تباهی‌ناپذیر، نامتناهی و جاویدان است. لیکن این صفات نمی‌توانند صفات چیزهای مادی باشند. پس مکان مطلق باید واقعییتی معقول^{۱۳۳} باشد که گونه‌ای سایه یا نماد^{۱۳۴} حضور و عظمت خداست. مور در وهله نخست دلمشغول این احتجاج بود که تفسیر ریاضی طبیعت که جسمانیات را از روحانیات جدا می‌گرداند، باید منطقاً به اتصال یکی به دیگری منتهی شود؛ به سخن دیگر، او می‌خواست که در ابطال قول دکارت از روی همان قول برهان اقامه کند.^{۱۳۵} اما چنین می‌نماید که برهانش برپنداشت نیوتنی درباره مکان اثر گذاشته است. باز، شافتسبری^{۱۳۶}، که آرای او را درباره اخلاق سپس ملاحظه خواهیم کرد، مسلماً از افلاطونیان کیمبریج نظیر کادورت، مور و ویچکت تأثیر برگرفت. با این همه، اگرچه آیین افلاطونیان کیمبریج تا اندازه‌ای اثربخش بود، پر پیداست که از آنچه به اتفاق همگان تحول اصلی در فلسفه انگلیسی زمانه، یعنی تجربه‌باوری به‌شمار می‌آید جداست.

۱۳۰. Scottish School؛ اصحاب «مکتب اسکاتلند» در مخالفت با ایدئالیسم بارکلی و شکاکیت هیوم، آیینی به‌نام «واقع‌گرایی طبیعی» (natural realism) آوردند. - م.

131. humanism 132. absolute space 133. intelligible 134. symbol

۱۳۵. ابطال یک قول به وسیله اقامه برهان از روی همان قول، تعبیری است از اصطلاح: argumentum ad hominem.

136. Shaftesbury

۴. ریچارد کامبرلند

ریچارد کامبرلند^{۱۳۷} (۱۶۳۲-۱۷۱۸) که در مقام اسقفی پیتربرو^{۱۳۸} درگذشت، نظریهٔ تصورات و مبادی فطری را به محك نقد زد. در مدخل دربارهٔ قوانین طبیعی^{۱۳۹} (۱۶۷۲) به تصریح می‌گوید که به عقیدهٔ او، اگر تصورات فطری را صرفاً برای دفاع از نظام اخلاقی فرض گیریم، راه میان‌بر ناموجهی را پیموده‌ایم. ساختن دین و اخلاق طبیعی بر شالودهٔ فرضیه‌ای که مطرود اکثر فیلسوفان بوده است و هرگز نمی‌توان آن را مبرهن داشت، به‌زعم کامبرلند شیوه‌ای خلاف عقل است.

ولی با آنکه کامبرلند فرضیهٔ افلاطونیان کیمبرج را دربارهٔ تصورات فطری رد می‌کرد، با کادورت در شوق ابطال فلسفهٔ هابز همدل بود. قوانین طبیعی به‌معنای اخلاقی در دیدهٔ او «گزاره‌هایی با صدق تغییرناپذیرند که اعمال ارادی ما را دربارهٔ انتخاب خیر و شر هدایت می‌کنند؛ و حتی بدون قوانین مدنی و صرف‌نظر از پیمانهای برپادارندهٔ حکومت مدنی، اعمال بیرونی را تابع الزام می‌گردانند.»^{۱۴۰} بنابراین، قانون اخلاقی باز بسته به قانون مدنی یا به ارادهٔ حاکم نیست. و واژهٔ «خیر» معنایی عینی دارد و دلالت می‌کند بر آنچه پاسدار، پرورنده و به کمال رسانندهٔ قوای يك یا چند چیز است. ولی نکته‌ای که کامبرلند بویژه بر آن تکیه می‌کند آن است که خیر فرد از خیر دیگران جدانشدنی است. زیرا انسان برخلاف نقشی که هابز از او می‌کشد يك ذرهٔ انسانی نیست که یکسره و به طرزی چاره‌ناپذیر خویش‌خواه باشد. بلکه موجودی اجتماعی است و علاوه بر گرایشهای خویش‌خواهانه، گرایشهای غیرخواهانه^{۱۴۱} و نیکخواهانه^{۱۴۲} دارد. لذا میان جُستن خیر خود و جُستن خیر همگانی^{۱۴۳} تناقضی نیست. برآستی، خیر همگانی فراگیرندهٔ خیر فرد است. پس چنین برمی‌آید که «خیر همگانی قانون برین است.»^{۱۴۴} و قوانین طبیعی آن اعمالی را تجویز می‌کنند که خیر همگانی را تحقق می‌بخشند، «و به یاریشان سعادت تام یکایک اشخاص هر چه بیشتر حاصل می‌آید.»^{۱۴۵}

کامبرلند در پرداختن عقایدش دقت چندانی به‌کار نمی‌برد. ولی از آنجا که واضع تحقق بخشیدن به خیر همگانی به‌منزلهٔ قانون برین است که همهٔ قواعد اخلاقی دیگر باید نسبت به آن تعین یابند، او را پیشگام فایده‌باوری^{۱۴۶} خوانده‌اند. اما باید یادآور شد که به نظر او جستن خیر همگانی علاوه بر جستن نیکخواهی^{۱۴۷} و مهربانی در حق انسانهای دیگر، دوستی خدا را دربرمی‌گیرد. زیرا تکمیل^{۱۴۸} قوا و استعدادهایمان، ولو اینکه کامبرلند «تکمیل» را تعریف نمی‌کند، بیقین نزد او

137. Richard Cumberland

138. Peterborough

139. *De legibus naturae*

۱۴۰. دربارهٔ قوانین طبیعی، ۱.

141. altruistic

142. benevolent

143. common good

۱۴۵. همان، ۵.

۱۴۴. همان جا.

146. utilitarianism

147. benevolence

148. perfection

متضمن تخصیص و بیان آگاهانه رابطه‌مان با خداست. افزون بر آن، قانون نیکخواهی خودش مبین مشیت الهی و دربردارنده پاداش و کیفر است، هرچند انگیزه‌ای که محبت بی‌الایش به خدا و انسان آن را محض اطاعت از قانون فراهم می‌آورد، عالتر از انگیزه‌ای است که ملاحظه خودبینانه پاداش و کیفر به دست می‌دهد.

نظر به تأکیدی که بنابر مرسوم و بحق بر پرورش تجربه‌باوری در فلسفه انگلیسی می‌گذارند، بجاست که وجود کسانی مانند افلاطونیان کیمبریج و ریچارد کامبرلند را از یاد نبریم. زیرا آنان نماینده چیزی هستند که پروفیسور جی. اچ. موئرهد^{۱۴۹} نام «سنت افلاطونی در فلسفه انگلوساکسون» بر آن می‌گذارد. اگر بخواهیم اصطلاح «ایدئالیسم»^{۱۵۰} را به معنای بسیار گسترده‌ای به کار ببریم که معمول مارکسیستها در استعمال این واژه است، می‌توانیم از افلاطونیان کیمبریج و اندیشمندان همانندشان به عنوان نماینده مرحله‌ای از سنت ایدئالیسم در فلسفه انگلیسی سخن گوئیم، سنتی که (آمیخته با تجربه‌باوری) جلوه برجسته‌ای در نوشته‌های بارکلی یافت و در نیمه دوم قرن نوزدهم و دو دهه اول قرن بیستم رونق گرفت. در بر اروپا اغلب می‌انگارند که فلسفه انگلیسی ذاتاً و همواره صفتی تجربه‌باورانه و حتی طبیعت‌باورانه دارد. بنابراین، اگر بخواهیم دید متعادلی از تحول اندیشه انگلیسی داشته باشیم، لازم است به وجود سنت دیگر نیز اعتنا نماییم.

فصل ۴

لاك

(۱)

۱. زندگی و مصنفات

جان لاک^۱ به سال ۱۶۳۲ در رینگین^۲ نزدیک بریستول^۳ زاده شد. پدرش در روستا پیشه^۴ وکالت دعاوی داشت. لاک تا ۱۶۴۶ در خانه آموزش دید و سپس به مدرسه^۵ وست‌مینستر^۶ رفت و تا ۱۶۵۲ آنجا ماند. در آن سال وارد دانشکده^۷ کرایست چرچ^۸ در دانشگاه آکسفورد شد. پس از آنکه دانشنامه‌های لیسانس و فوق لیسانس را به‌هنگام مقرر گرفت، در ضمن ادامه تحصیل در دانشکده کرایست چرچ به تعلیم پرداخت. سال بعد به مقام مدرس زبان یونانی، و سپس به تدریس علوم بلاغی^۹ و ممیزی فلسفه اخلاقی گماشته شد.

هنگامی که لاک به مطالعه فلسفه روی آورد، دید که صورت کمابیش متحجر و خوارمایه‌ای از فلسفه^{۱۰} مدرسی^{۱۱} در آکسفورد متداول است. از فلسفه^{۱۲} مدرسی که در نظرش مبتلا به الفاظ و مصطلحات مفلک و مسائل بیهوده می‌نمود، سخت بدش آمد. بی‌گمان، لاک مانند برخی فیلسوفان زمانه رنسانس و روزگار نو که بر اسکولاستیک ارسطویی شوریدند، بیش از آنچه خودش آگاه باشد از این فلسفه تأثیر برداشت. ولی دلبستگی به فلسفه بیشتر انگیزه مطالعه اندیشه‌های دکارت در نزد خود بود تا آنچه در آن‌گاه در آکسفورد می‌آموختند. این سخن به‌معنای آن نیست که لاک پیرو دکارت (کارتزین) بود. اما از چند باره متأثر از دکارت بود، و به هرروی مصنفات دکارت به او نشان داد که تفکر روشن و بسامان همان قله درون حوزه فلسفه امکان‌پذیر است که بیرون آن.

1. John Locke

2. Wrrington

3. Bristol

4. Westminster

5. Christ Church

6. rhetoric

۷. به فرانسه: Scolastique، و به انگلیسی: Scholasticism. — م.

پژوهشهای لاک در آکسفورد منحصر به فلسفه نبود. بر اثر همنشینی با سر رابرت بریل^۸ و محفل او به شیمی و فیزیک دل بست، و همچنین درس طب خواند، هرچند دانشنامه پزشکی و جواز طبابت را مدتها بعد (۱۶۷۴) گرفت. لیکن نه طبابت را پیشه همیشگی خود ساخت و نه زندگی دانشگاهش را در آکسفورد ادامه داد. در عوض، درحلی مختصر، گرفتار امور اجتماعی گشت.

در ۱۶۶۵ لاک در مقام منشی هیئت نمایندگی دیپلماتیک، به سرپرستی سر والتر وین^۹، از انگلستان به امیرنشین براندنبورگ^{۱۰} رفت. دو سال بعد، پس از بازگشت به انگلستان، به خدمت لرد آشلی^{۱۱}، بعداً نخستین ارل او شافتسبری^{۱۲}، درآمد و مشاور پزشکی حامی خویش و آموزگار پسر او گردید. اما پیداست که شافتسبری اهلیت لاک را برتر از این می‌دانست؛ زیرا هنگامی که در ۱۶۷۲ به رتبه لرد چانسلر^{۱۳} رسید، دوستش را به مقام منشی اعطای اقطاعات کلیسای برگماشت. در ۱۶۷۳ لاک منشی شورای بازرگانی و کشاورزی شد. ولی بخت سیاسی شافتسبری برگشت، و لاک در آکسفورد کرانه گرفت، جایی که منصب ممرسی دانشکده کرایست چرچ را هنوز در اختیار داشت. باری، علت مزاج او را واداشت که در ۱۶۷۵ به فرانسه برود، و تا سال ۱۶۸۰ آنجا ماند. در طی این مدت به اصحاب و معارضان فلسفه دکارت برخورد و اندیشه گاساندی^{۱۴} بر او تاثیر نهاد.

لاک چون به انگلستان برگشت باز به خدمت شافتسبری درآمد. ولی شافتسبری علیه شاه جیمز دوم^{۱۵}، دیوک آو یورك^{۱۶} وقت، دست‌اندرکار دسیسه بود، و سرانجام ناگزیر به هلند پناهِید و همان‌جا در ژانویه ۱۶۸۳ مرد. لاک نیز که جانش را در امان نمی‌دید، در پاییز همان سال به هلند گریخت. چارلز دوم در ۱۶۸۵ مرد، و نام لاک را در پیوند با شورش مائیت^{۱۷} به فهرست اشخاص تحت تعقیب دولت جدید درآوردند. بنابراین او با نام مستعار می‌زیست، و حتی وقتی هم که نامش را از فهرست اشخاص تحت تعقیب بیرون آوردند به انگلستان برنگشت. باری، همچنان که لاک خبر داشت، نقشه‌هایی برای نشانیدن ویلیام اورانژ بر تخت پادشاهی انگلستان در کار بود، و کمی پس از انقلاب ۱۶۸۸^{۱۸} لاک به میهنش بازگشت، و هلندنشین به ایمنی در لندن آرام و قرار گرفت.

8. Sir Robert Boyle

9. Sir Walter Vane

10. Brandenburg

11. Lord Ashley

12. first earl of Shaftesbury

۱۳. Lord Chancellor: «عالتیرین مقام قضایی در دولت بریتانیا... مقامش بلافاصله بعد از مقام دیوکهای خاندان سلطنت و اسقف اعظم کنتربری است. رئیس مجلس لردها و معمولاً از اعضای مهم هیئت دولت است... و نیز حافظ مهر بزرگ و مشاور مخصوص مقام سلطنت است.» (دایرةالمعارف فارسی) ۱۴. Pierre Gassendi (۱۶۵۵-۱۵۹۲)، فیلسوف، منجم، ریاضیدان و فیزیکدان فرانسوی. — م.

15. King James II

16. Duke of York

۱۷. James Scott, Duke of Monmouth (۱۶۴۹-۱۶۸۵): پسر نامشروع چارلز دوم، پادشاه انگلستان. پس از مرگ چارلز دوم، در معارضه با جیمز دوم مدعی تاج و تخت انگلستان شد. — م.

۱۸. یا «انقلاب باشکوه» (Glorious Revolution): «در تاریخ انگلستان، عنوان حوادث سالهای ۱۶۸۸-۸۹ که منتهی به

لاک به دلیل علت مزاج از قبول منصب سفیری در دربار امیر براندنبرگ تن زد؛ ولی به کار مختصری در لندن مشغول بود تا آنکه در ۱۶۹۱ از کارش دست کشید و به اوتس^{۱۹} واقع در ایسکس^{۲۰} به مهمانی نزد خانوادهٔ مسم^{۲۱} رفت، هرچند از ۱۶۹۶ تا ۱۷۰۰ وظایفش در سمت کمیسر بازرگانی ناگزیرش می‌کرد که بخشی از سال را در پایتخت بگذراند. لاک در اکتبر ۱۷۰۴، هنگامی که بانو مسم برایش مزامیر داود می‌خواند، در گذشت. از قضا این بانو دختر رالف کادورت، افلاطونی کیمبریج، بود که لاک با او آشنا شده بود و با برخی عقایدش همدلی داشت.

تصنیف اصلی لاک جستار دربارهٔ فهم آدمی^{۲۲} است. ۲۳ او در ۱۶۷۱ با پنج شش نفر از دوستانش سرگرم بحث فلسفی بود که به خاطرش گذشت که پیشرفت بیشتر در بحث برایشان ممکن نیست، مگر آنکه توانشهای ذهن را بازجویند و دریابند که «فهم ما شایستگی پرداختن به کدام موضوعات را دارد یا ندارد.»^{۲۴} لاک مقاله‌ای در این باب نوشت و همین مقاله هستهٔ دو مسودهٔ آغازین جستار را ساخت. او در طی سالهای بعد کار جستار را ادامه داد، و نخستین طبع در ۱۶۹۰ منتشر شد (پیش از این، در ۱۶۸۸، چکیده‌ای از جستار به زبان فرانسه در کتابخانهٔ جهانی لوکلر^{۲۵} درآمد). سه طبع دیگر از جستار در ایام حیات لاک انتشار یافت.

همچنین در سال ۱۶۹۰ دو رساله دربارهٔ حکومت مدنی^{۲۶} تصنیف لاک منتشر شد. او در رسالهٔ اول به نظریهٔ حق الهی پادشاهان به سانی که سر رابرت فیلمر^{۲۷} پیش کشیده بود تاخت، و در رسالهٔ دوم نظریهٔ سیاسی خودش را پرورد. لاک در پیشگفتار دو رساله می‌گوید که انگیزهٔ نوشتنش آن است که حقانیت انقلاب ۱۶۸۸ را به ثبوت برساند و حق ویلیام اورانژ را بر اورنگ پادشاهی انگلستان مسلم بدارد. ولی این بدان معنی نیست که مبادی سیاسی لاک از سر شتابزدگی و ناظر به برآوردن همچو غرض عملی، ساخته و پرداخته شده بود. وانگهی، آنچه لاک در تقریر نظریهٔ سیاسیش گفته است تا به امروز یکی از مهمترین گفتارها در تاریخ آزاداندیشی به شمار می‌آید، درست به همان گونه

برکناری جیمز دوم گردید. این «انقلاب» ناشی از تولد پسر جیمز، نامش جیمز انوارد، بود، زیرا جیمز دوم آشکارا از کیش کاتولیک پیروی می‌کرد، و با تولد پسرش بیم آن می‌رفت که سلطنت انگلستان به دست یک نفر کاتولیک بیفتد. پس، توریها و ویگها متحد شدند، و هفت تن از اشراف از ویلیام اورانژ (William of Orange) و همسرش مری (Mary)، دختر پروتستان جیمز، دعوت کردند که به کمک انگلستان بشتابند. پس از «انقلاب بیخون»، این دو تن مشترکاً به نام ویلیام سوم و مری دوم سلطنت کردند. پذیرفتن «منشور حقوق» (Bill of Rights) از طرف آنها، سرانجام تفوق حکومت پارلمانی را بر «حق الهی پادشاهان» محقق کرد. (دایرةالمعارف فارسی)

19. Oates 20. Essex 21. Masham

22. *Essay concerning Human Understanding*

۲۳. ارجاعاتی که به این تصنیف بر حسب جلد و صفحه می‌دهیم، از روی نسخهٔ ویراستهٔ ای. سی. فریزر (A. C. Fraser) است. ۲۴. جستار، «نامه به خواننده».

25. *Le Clerc's Bibliothèque universelle* 26. *Two Treatises of Civil Government*

27. Sir Robert Filmer

که جستار تا بدین روز در زمرهٔ ارجمندترین تصانیف در تاریخ تجربه‌باوری جای دارد. لاک در ۱۶۹۳ اندیشه‌هایی دربارهٔ آموزش و پرورش^{۲۸} و در ۱۶۹۵ مقولی مسیحیت^{۲۹} را انتشار داد. در ۱۶۸۹، نخستین نامه دربارهٔ تساهل^{۳۰} را به زبان لاتین و بدون ذکر نام نویسنده منتشر کرد، و در پی این، در ۱۶۹۰ و ۱۶۹۳، دو نامهٔ دیگر دربارهٔ همان مضمون درآمد. مصنفاتی که پس از مرگش به سال ۱۷۰۶ درآمد اینهاست: نامهٔ ناتمام چهارم دربارهٔ تساهل، گفتاری دربارهٔ معجزات، بررسی عقیدهٔ مالبرانش دربارهٔ دین همه چیز در خدا، تصنیف ناتمام ارشاد فهم^{۳۱}، خاطراتش از شافتمبری، و چند نامه. مطالب دیگر بعداً انتشار یافته‌اند.

۲. اعتدال و عقل سلیم لاک

لاک، همچنان که از روی نوشته‌هایش پیداست، سرشت بسیار معتدلی داشت. او تجربه‌باور بود، یعنی معتقد بود که تمام مادهٔ شناخت ما از ادراک حسی^{۳۲} و درون‌نگری^{۳۳} فراهم می‌آید. ولی بدین معنی تجربه‌باور نبود که بپندارد ما تنها داده‌های حسی را می‌شناسیم. او به شیوهٔ فروتانهٔ خودش اهل مابعدالطبیعه^{۳۴} بود. عقل‌باور بود بدان معنی که باور داشت باید همهٔ آرا و معتقدات را به پیشگاه محکمهٔ عقل آورد و خوش نداشت که تقریرات عاطفی و انفعالی را جایگزین تصدیقات عقلی گرداند. ولی به‌معنای کسانی عقل‌باور نبود که واقعیت روحانی یا سامان فراطبیعی یا امکان انکشاف الهی حقایق را منکرند، یعنی حقایقی که در عین مغایر نبودن با عقل و رای عقل‌اند، به این لحاظ که تنها مکشوف به عقل نیستند و حتی هنگامی که کشف شوند، بسا که یکسره فهم‌پذیر نباشند. لاک استبداد را خواه در عرصهٔ عقلانی خواه در عرصهٔ سیاسی نمی‌پسندید، و در شمار یکی از شارحان متقدم مبدأ تساهل و مدارا بود. ولی به‌هیچ‌رو دوستدار هرج و مرج نبود، و گستره‌ای که می‌خواست مبدأ تساهل را در آن به‌کار بند حدودی داشت. او انسان متدینی بود؛ اما به تعصب یا به غیرت نامعتدل میلی نمی‌نمود. شگرف‌کاریهای درخشان یا فروزندگیهای نبوغ‌زا در لاک چشم نمی‌داریم؛ بلکه آنچه در او نیست افراط‌کاری و آنچه در او هست عقل سلیم^{۳۵} است.

یکی دو تن از مفسران به تأکید زیاد لاک بر «عقل سلیم» خرده گرفته‌اند. راست است که، مثلاً، نظریهٔ او دربارهٔ اسطوقس^{۳۶} پوشیده‌ای در چیزهای مادی، نظری بر پایهٔ عقل سلیم نیست چنانچه مرادمان نظری باشد که انسانی بی‌خبر از هرچه فلسفه به خودی خود قائل به آن است. ولی هنگامی که از عقل سلیم لاک سخن می‌رود، مقصود این نیست که فلسفهٔ او از بیان آزای آدم

28. *Some Thoughts concerning Education*

29. *The Reasonableness of Christianity*

30. *Letter on Toleration*

31. *The Conduct of the Understanding*

32. sense-perception

33. introspection

34. metaphysician

35. common sense

36. substrate

متعارفی که از پیش خود به آنها قائل باشد در نمی‌گذرد. بلکه مقصود آن است که لاک به تأمل در تجربه متعارف^{۳۷} و تحلیل آن می‌کوشید؛ با ابداع نظریه‌های گرافه‌آمیز و تفسیرهای یکسوییانه ولو درخشان دربارهٔ واقعیت، در پی اصالت نبود؛ و بر آن بود که نظریه‌های فراآوردهٔ او مستلزم تأمل و مراقبهٔ عقلی در تجربهٔ متعارف است. در چشم کسانی که از فیلسوف توقع خوارق اجماع^{۳۸} حیرت‌انگیز و «کشفیات» بدیع دارند، لاک هراینه بی‌ذوق و ملال‌انگیز می‌نماید. اما درسراسر کارش احساس می‌کنیم که اندیشمندی پاک‌نهاد و امین است. هنگامی که نوشته‌اش را می‌خوانیم، مجبور نیستیم که دایم از خود بپرسیم که آیا ممکن است او به گفته‌هایش اعتقاد داشته باشد. لاک در نوشته‌هایش، بجز چند اصطلاح فنی، زبان انگلیسی متداول به کار می‌برد و تا این اندازه درک اندیشه‌اش آسان است. لیکن تا جایی که به هرروی سخن برسر جستار است، مصطلحات همواره به معنای یکسان به کار نمی‌روند؛ و تا این اندازه درک فکر لاک دشوار است. در «نامه به خواننده»^{۳۹} که در سرآغاز جستار می‌آید، لاک فاش می‌گوید که جستار «در بخشهای گسیخته نوشته شد؛ و هربار پس از مدتی اهمال، به اقتضای حال و هوای روحی و هروقت که فرصت دست می‌داد، کار را باز از سر می‌گرفتم.» این سخن نقایص ترتیب جستار و گونه‌ای مکررنویسی را توضیح می‌دهد. «طرز نوشتن آن بریده بریده و به فواصل طولانی فراوان بود و احتمالاً همین باعث برخی مکررات شد.» لاک خودش می‌گوید که چرا در پی رفع نقصهای پیش آمده برنیامد. «ولی حقیقت این است که کاهلتر یا گرفتارتر از آنم که کوتاه‌ترش گردانم.» باری، برایش امکان داشت که به سود کارش چارهٔ بعضی ناسازیهایی عمده را بجوید و معنای برخی الفاظ و مصطلحات را به وجهی قطعیتر تعیین کند. مثلاً، او گاه چنان سخن می‌گوید که گویی آنچه ما می‌دانیم عبارت از تصوراتمان^{۴۰} و نسبتهای^{۴۱} میان تصورات است، و برآستی او تصور را به موضوع^{۴۲} فهم^{۴۳} در آن گاه که آدمی می‌اندیشد تعریف می‌کند. ولی گاه می‌شود که از فحوای گفتارش برمی‌آید که ما دست کم بعضی چیزها را مستقیماً می‌شناسیم. به سخن دیگر، او گاهی نظریهٔ بازنمایی شناخت^{۴۴} و گاهی خلافتش را می‌رساند. باز، در آنچه دربارهٔ تصورات کلی می‌گوید، چندین رشته یا گرایش فکری مختلف هست. گاهی به شیوه‌ای نام‌انگارانه سخن می‌گوید، ولی گاهی مضمون کلامش چیزی است که

37. common experience

38. paradoxes

39. Epistle to the Reader

40. ideas

41. relations

42. object

43. understanding

۴۴. representationist view of knowledge، یا representationism، یا representationism: آیینی فلسفی براین معنی که موضوع بی‌واسطه یا مستقیم شناخت عبارت است از تصویری در ذهن که از عین بیرونی یا مستقل که سبب ادراک می‌شود متمایز است. این آیین گاه قائل است که تصور، همتای ذهنی یا نسخهٔ حقیقی عین بیرونی است و گاه بر آن است که تصور، حالتی از آگاهی است که معین دارنده‌اش پاره‌ای طبع عین مستقل است و پاره‌ای طبع یا حدود ذهن... م.

فیلسوفان مدرسی^{۴۵} «واقع گرایی معتدل»^{۴۶} می خوانند. و نتیجه این همه آن است که زیرسادی و روشنی ظاهری نوشته لاك، يك اندازه ایهام و آشفتگی هست. چنین نیست که لاك از روشن گرداندن این تاریکیهای اندیشه عاجز بود؛ او خودش آنچه را که بی گمان تبیین حقیقی است به دست داده، یعنی اینکه کاهلتر یا گرفتارتر از آن بود که درصدد چارهجویی برآید.

۳. غرض از جستار

دیدیم که لاك به بنیان گذاری پژوهشی درباره شناخت آدمی دست یازید. البته فیلسوفان دیگری پیش از او درباره شناخت آدمی اندیشیده و نوشته بودند. در جهان یونانی، هم افلاطون هم ارسطو و، از دیدگاهی بس متفاوت، شکاکان^{۴۷} چنین کرده بودند. قدیس آگوستینوس در این موضوع اندیشیده بود، و فیلسوفان طراز اول قرون وسطی از جهت های گوناگون به آن نگریستند. در فلسفه مابعد رنسانس، دکارت به مسئله یقین^{۴۸} پرداخته بود، و در انگلستان فرانسیس بیکن و هابز هر دو در باب شناخت انسان نوشته بودند. اما لاك بواقع نخستین فیلسوفی بود که تصنیف عمده اش را به پژوهش در فهم آدمی، گستره و حدود آن وقف کرد. و می توان گفت که پایه بلند نظریه شناخت در فلسفه نوین تا اندازه بسیاری پدید آورده لاك است، هر چند نفوذ کانت بود که سپس به این شاخه از کاوش فلسفی راه نمود و فلسفه را سراسر از هرباره به عرصه آن کشانید؛ یعنی، میان آن اندیشه گرانی که کمابیش به دیدگاه خود کانت دل نهاده اند. بنابراین، مجرد همین امر که لاك رساله ای فراخ دامنه به پژوهش فہم و شناخت آدمی صرف کرد، اهمیت ویژه ای از آن خود دارد.

پیش از این اشاره رفت که لاك در «نامه به خواننده» یا پیشگفتار جستار می گوید که خود را ناگزیر از پژوهش آن دید که فهم شایستگی پرداختن به کدام موضوعات را دارد و شایستگی پرداختن به کدام موضوعات را ندارد. فهمیدنی است که چرا او چنین پرسشی را پرسید. زیرا می اندیشید که آدمیان بسا که نیرو و توانشان را بر سر مسائلی به هرز می دهند که ذهن انسان را یارای گشودنشان نیست. و همچنین می اندیشید که این کار مایه پیدایی شکاکیت در دیگران می شود. اگر ما توجهمان را به موضوعاتی منحصر می کردیم که درون گستره عقل آدمی می گنجند، پیشرفت در شناخت دست می داد و کمتر موجدی برای شکاکیت پیش می آمد. ولی اگر چه فهم پذیر است که لاك چنین سؤالی را بپرسد، تقریر آن به سانی که بالا آمد نادر خور است. زیرا می پرسیم که چگونه می توان تمیز نهاد میان موضوعاتی که ذهن بر پرداختن بدانها تواناست و موضوعاتی که ذهن بر پرداختن بدانها ناتوان است بی آنکه از گستره ذهن درنگنریم؟ یا اشکال را می شود به این شیوه بیان کرد: اگر می توانیم موضوعی را نام ببریم که ذهن آدمی توانایی پرداختن بدان را ندارد،

ایا به تلویح حکم نکرده‌ایم که ذهن برگشتن چیزی درباره موضوع و لذا تا اندازه‌ای بر «پرداختن» به آن تواناست؟

افزون براین، لاک در تعریف تصور (idea) می‌گوید: «هرآنچه از صورت ذهنی (phantasm)، صورت معقول (notion)، صورت محسوس (species) مراد است، یا هرآنچه ذهن را می‌توان در اندیشیدن درباره‌اش به کار گرفت.»^{۴۹} اینجا او می‌گوید که اعیان یا موضوعات^{۵۰} ذهن، تصورات اند. و چنین می‌نماید که ذهن شایستگی پرداختن به همه تصوراتش را دارد. نمی‌توانیم بگوییم که ذهن شایستگی پرداختن به کدام موضوعات را ندارد. زیرا اگر می‌توانستیم بگوییم، پس تصورات این موضوعات را می‌داشتیم. و در این حال می‌توانستیم به آنها بپردازیم، چرا که تصور به چیزی تعریف می‌شود که ذهن را می‌توان در اندیشیدن درباره‌اش به کار گرفت.

لاک در مدخل جستار می‌گوید که غرضش آن است که «منشأ، یقین، و گستره شناخت آدمی، و نیز مبانی و درجات اعتقاد^{۵۱}، ظن^{۵۲} و تصدیق^{۵۳} را بی‌زهد^{۵۴} بدین سان او تمایز روشنی نمی‌گذارد میان مسئله منشأ تصورات از حیث روانشناسی^{۵۵} و مسائل شناخت‌شناسی^{۵۶} مانند طبع شناخت یقینی^{۵۷} و مبانی کافی «ظن». ولی توقع این تمایز برای آن زمان ممکن نیست. لاک پیش از آنکه سخن از روشی به میان آورد که می‌خواهد به کار بندد، سزاوار می‌داند که «مرزهای میان ظن و شناخت را بجویم، و بررسی کنیم که در چیزهایی که هیچ شناخت یقینی از آنها نداریم یا چه ملاک‌هایی باید تصدیقمان را به سامان درآوریم و باورهایمان را اعتدال بخشیم.»^{۵۸} اینجا ما کمابیش برنامه‌ای شناخت‌شناسانه^{۵۹} پیش‌رو داریم. اما نخستین مرحله روش پژوهش که لاک سپس به دست می‌دهد، عبارت است از بازجست «منشأ آن تصورات، صور معقول، یا هرچه می‌خواهید آنها را بنامید، که آدمی مشاهده‌شان می‌کند و از حضورشان در ذهن خویش آگاه است، و تفحص شیوه‌هایی که فهم به یاری آنها دارای چنین تصوراتی می‌شود.»^{۶۰} اینجا پژوهشی روانشناختی^{۶۱} پیش‌روی ماست.

پژوهش تصورات دربرگیرنده کتابهای اول و دوم جستار است. لاک در کتاب اول بر رد نظریه تصورات فطری^{۶۲} حجت می‌آورد، و در کتاب دوم نظریه‌های خودش را درباره تصورات، منشأ و

۴۹. جستار، مدخل، ۸: ۱، ص ۳۲.

50. objects 51. belief 52. opinion 53. assent

۵۴. همان، ۲: ۱، ص ۲۶.

55. psychology 56. epistemology 57. certain

۵۸. همان، ۳: ۱، ص ۲۷.

59. epistemological

۶۰. همان، ص ۲۸.

61. psychological 62. innate ideas

طبعشان پیش می‌کشد. ولی همچنان می‌توان چشم داشت که چون تصور به هرآن چیزی تعریف می‌شود که هنگام اندیشیدن انسان موضوع فهم قرار می‌گیرد، بحث در تصورات گاهی بحث درباره تصوراتمان از چیزهاست و گاهی بحث درباره چیزهایی که تصوراتی از آنها داریم.

کتاب سوم به کلمات می‌پردازد و پیوسته کتاب پیشین است، زیرا «کلمات در دلالت آغازین یا بی‌واسطه‌شان تنها نمودار تصورات ذهنی کسی هستند که آنها را به کار می‌برد.»^{۶۴} تصورات بازنمای چیزهایند و کلمات نمودار تصورات‌اند.

دومین و سومین مراحل روش لاک «برای نمودن آنند که فهم به دستیاری تصورات دارای چه شناختی است و یقین، بدهت^{۶۵}، و گستره چنین شناخت چیستند» و «طبع و مبانی ایمان^{۶۵}، یا ظن را بازجوییم.»^{۶۶} بحث در موضوعات شناخت و ظن در کتاب چهارم می‌آید.

۴. حمله به تصورات فطری

لاک به نیت هموار ساختن زمینه برای ریختن شالوده‌های تجربه‌باورانه^{۶۷} شناخت، نخست به ابطال نظریه تصورات فطری برمی‌خیزد. او از این نظریه چنین عقیده‌ای را استنباط می‌کند که «در فهم، بعضی مبادی فطری یا برخی مفاهیم^{۶۸} آغازین، $\kappa o i v a i \epsilon \nu v o i a i$ ، هست، حروفی که انگاری بر ذهن آدمی نگاشته شده‌اند و نفس در همان آغاز هستیش آنها را به خود می‌گیرد و با خود به جهان می‌آورد.»^{۶۹} پاره‌ای از این مبادی، نظری^{۷۰} هستند. مثالهایی که لاک می‌زند اینهاست: «هرآنچه هست، هست» و «ممکن نیست که چیز واحدی هم باشد هم نباشد.» بعضی از مبادی فطری خصلت عملی^{۷۱} دارند، یعنی مبادی اخلاقی عام‌اند. لاک درضمن بحث دراین نظریه، از نظریه لرد هربرت او چربری درباره «مفاهیم عام» به تصریح نام می‌برد.^{۷۲} اما می‌گوید که هنگامی به رساله درباره حقایق^{۷۳} نوشته لرد هربرت مراجعه کرد که «این (بخش پیشین بحث) را نوشته بودم.» از این رو آهنگ تاختن به شخص خاص لرد هربرت را نداشت؛ و نمی‌گوید که وقتی به تاختن بر نظریه تصورات فطری آغاز کرد، به کدام فیلسوف یا فیلسوفانی نظر داشت. گفته‌های لاک درباره نظریه تصورات فطری، از این گونه که «عقیده‌ای محرز نزد عده‌ای است» و اینکه «چیزی بیشتر از

۶۳. جستار، ۳، ۲، ۲: ۲، ص ۹.

64. evidence 65. faith

۶۶. جستار، مدخل، ۳: ۱، ص ۲۸.

67. empiricist 68. notions

۶۹. جستار، ۱، ۱، ۱: ۱، ص ۳۷.

70. speculative 71. practical

۷۲. جستار، ۱، ۲، ۱۵ به بعد؛ ۱، ص ۸۰.

73. *Tractatus de veritate*

این نظریه مسلم انگاشته نمی‌شود»، شاید چنین برسانند که او صرفاً به وجهی عام رد بر نظریه می‌نوشت بی‌آنکه بخواهد انتقادش را متوجه به فرد خاصی مثلاً دکارت گرداند یا به طایفه ویژه‌ای مانند افلاطونیان کیمبرج. انتقاد لاک از نظریه تصورات فطری همه هواداران این نظریه را به‌طور اعم دربرمی‌گیرد.

به گفته لاک، حجت عمده‌ای که بنا برسم بر نظریه تصورات فطری می‌انگیزند، تصدیق عام یا اجماع^{۷۴} است. چنین دلیل می‌آورند که چون همه آدمیان درباره اعتبار برخی مبادی نظری و عملی همداستان‌اند، پس ناچار این مبادی در اصل بر اذهان آدمیان منطبق‌اند و آدمیان آنها را «به اقتضای همان ضرورت و واقعیت قوای ذاتی^{۷۵} خویش» با خود به جهان می‌آورند.^{۷۶}

لاک در رد این نظریه نخست چنین برهان می‌آورد که حتی اگر راست باشد که همه آدمیان درباره مبادی معینی متفق‌اند، اتفاقشان فطریّت آن مبادی را ثابت نمی‌کند به‌شرط آنکه بتوان این اتفاق عام را به گونه‌ای دیگر تبیین کرد. به عبارت دیگر، اگر اتفاق همه آدمیزادگان را درباره راستی این مبادی بتوان بدون توسل به فرضیه تصورات فطری تبیین کرد، فرضیه زاید است و مبداء اقتصاد و اختصار را باید به کار بست. لاک البته یقین داشت که منشاء همه تصورات را می‌توان بدون فرض تصورات فطری به‌آسانی تبیین کرد. و او تنها به همین دلیل آهنگ طرد نظریه را داشت.

دوم آنکه لاک استدلال می‌کند که حجت انگیزه بر نظریه تصورات فطری بی‌ارزش است. زیرا درباره صدق هیچ مبدائی اجماع نیست. کودکان و ابلهان دارای ذهن‌اند، ولی هیچ شناختی از همچو مبدائی ندارند که ممکن نیست که چیز واحدی هم باشد هم نباشد. با این همه، اگر این مبدأ بواقع فطری بود، باید شناخته باشد. «امکان ندارد گزاره^{۷۷}ی در ذهن باشد که ذهن تاکنون آن را نمی‌شناخته یا بر آن آگاه نبوده است.»^{۷۸} وانگهی، «بخش بیشتر بیسوادان و وحشیان سالیهای بسیاری حتی از سن عقلی‌شان را می‌گذرانند بی‌آنکه درباره این مبدأ و گزاره‌های کلی همانندش هیچ بیندیشند.»^{۷۹} درباره مبادی کلی از رده نظری «بندرت در کلبه سرخپوستان سخنی به‌میان می‌آید، و کمتر از آن سراغشان را در اندیشه کودکان می‌جویم یا انطباعشان را بر ذهن ابلهان می‌یابیم.»^{۸۰} و اما درباب مبادی عملی یا اخلاقی: «مشکل است که قاعده اخلاقی یگانه‌ای را نمونه بیاوریم که دعوی دار تصدیقی عام و فوری چون 'آنچه هست، هست' باشد یا به آشکاری چنین حقیقتی که 'ممکن نیست که چیز واحدی هم باشد هم نباشد.'^{۸۱} کجاست آن قاعده اخلاقی که همگان

74. universal consent

75. inherent faculties

۷۶. جستار، ۱، ۱، ۲، ۱، ص ۳۹.

77. proposition

۷۸. جستار، ۱، ۱، ۱۲، ۱، ص ۴۵.

۷۸. جستار، ۱، ۱، ۵، ۱، ص ۴۰.

۸۱. جستار، ۱، ۲، ۱، ۱، ص ۶۴.

۸۰. جستار، ۱، ۱، ۲۷، ۱، ص ۶۲.

تصدیقش می‌کند؟ چنان می‌نماید که مبادی کلی عدل و وفای به عهد عامترین قبول را می‌یابند. ولی باور کردنش دشوار است که کسانی که همواره این قواعد را زیر پا می‌گذارند آنها را هنگام تولد به سان مبادی فطری پذیرفته باشند. ممکن است که دلیل آورده شود که این کسان در ذهنشان قواعدی را قبول دارند که در عمل آنها را خلاف می‌کنند. اما «من همیشه بر این اندیشه بوده‌ام که کردار آدمیان بهترین گویای حال پندارشان است.»^{۸۲} و «بسیار غریب و نامعقول است که مبادی عملی فطری را مفروض گیریم که تنها به تأمل بینجامند.»^{۸۳} ما برستی گرایشهای طبیعی داریم؛ ولی گرایشهای طبیعی با مبادی فطری یکسان نیستند. اگر مبادی اخلاقی بواقع فطری بودند، نمی‌بایستی در جوامع مختلف و در روزگاران مختلف آن اختلاف نظر و عمل اخلاقی را بیابیم که در واقع می‌یابیم.

شاید ایراد بگیرند که این مستلزم آن است که مبادی برای آنکه فطری باشند باید از آغاز زندگی آگاهانه دریافت شوند، و این استلزام ناموجه است. چرا که آنها ممکن است فطری باشند نه به معنایی که کودکان خردسال آنها را آگاهانه درمی‌یابند، بلکه به معنایی که دریافتشان هنگامی دست می‌دهد که انسانها به کاربرد عقل می‌رسند. حتی ممکن است فطری باشند صرفاً به این لحاظ که چون آدمی به درک معنای الفاظ مربوط به آنها می‌رسد، صدق گزاره مورد بحث را بضرورت درمی‌یابد.

اگر دریافتن صدق مبدائی به هنگام رسیدن به سن عقل یعنی دریافتن صدق آن مبدأ هنگامی که به سن معینی می‌رسیم، لاک باور نداشت که مبادی وجود داشته باشند که آدمی چون زمان معینی را در جهان بگذراند آنها را بضرورت دریابد. برآستی، چنانکه دیدیم، او می‌اندیشید که هستند انسانهایی که هیچ دریافتی از مبادی مجرد^{۸۴} کلی ندارند. و اما درباب این نظر که آن مبادی فطری‌اند که راستیشان هنگام دانسته شدن معنای الفاظ دریافت می‌شود، لاک منکر نبود که مبادی از این گونه هستند ولی قبول نداشت که دلیل کافی برای «فطری» نامیدنشان هست. اگر تصدیق بی‌درنگ يك گزاره به مجرد فهم الفاظ نشانه‌ای یقینی است از آنکه گزاره مبدائی فطری است، مردم «خود را دارای مبادی فطری فراوانی می‌بینند.»^{۸۵} و «انبوه پرشماری از گزاره‌های فطری وجود خواهد داشت.»^{۸۶} به علاوه، این واقعیت که باید معانی الفاظ را آموخت و تصورات مربوط به آنها را حاصل کرد، نشانه مسلمی است از اینکه گزاره‌های مورد بحث در واقع فطری نیستند.

پس اگر «فطری» را به معنای صریحاً^{۸۷} فطری بگیریم، لاک اشکال می‌کند که همه شواهد

۸۲. جستار، ۱، ۳، ۲، ۱، ص ۷-۶۶. ۸۳. جستار، ۱، ۳، ۲، ۱، ص ۶۷.

84. abstract

۸۵. جستار، ۱، ۱، ۱۸، ۱، ۱، ص ۵۱. ۸۶. همان، ص ۵۳.

87. explicitly

موجود نشان می‌دهند که هیچ مبداء صریحاً فطری در میان نیست. و اگر «فطری» را به معنای مضمراً^{۸۸} یا بالقوه فطری بگیریم، لاک می‌پرسد که مدلول واقعی قول به هستی مبادی فطری از این حیث چیست. «تصورش دشوار است که مراد از مبدائی که به‌طور مضمراً بر فهم منطبق شده باشد چیست، الا آنکه منظور این باشد که ذهن بر درك و تصدیق استوار همچو گزاره‌هایی تواناست.»^{۸۹} و هیچ کس منکر نیست که ذهن بر درك و تصدیق استوار، مثلاً، گزاره‌های ریاضی تواناست. پس چرا آنها را فطری بنامیم؟ با افزودن این صفت هیچ چیزی را تبیین نمی‌کنیم و سخنی فراتر نمی‌گوییم.

نظر به اینکه نظریه تصورات فطری نظریه‌ای نیست که در اندیشه معاصر اعتباری داشته باشد و به هرروی نظریه کانتی «پیشاتجربی»^{۹۰} جایگزین نظریه کهنتر تصورات فطری گردید، شاید چنین بنماید که من مجال بسیار زیادی به شرح پرداخت لاک به موضوع داده‌ام. ولی بحث لاک در این نظریه دست‌کم به کار آن می‌آید که نگرش «عقل سلیم»^{۹۱} لاک و توسل مداوم او را به گواهی تجربی موجود باز نماید. افزون بر این، مقصود تاریخ فلسفه تنها بیان نظریه‌هایی نیست که امروزه نیز اعتباری دارند. و در زمانه لاک نظریه تصورات فطری نظریه‌ای پرنفوذ بود. بسا که او تا اندازه‌ای با دشمنی موهوم می‌جنگید؛ زیرا نمی‌توان پنداشت که کسی باور داشته باشد که کودکان خردسال گزاره‌های فطری را صریحاً درمی‌یابند. ولی، چنانکه دیدیم، لاک همچنین به نظریه تصورات و مبادی مضمراً و بالقوه فطری تاخت که در چنین صورتش، مورد اعتقاد گرانیگانی همچون دکارت و لایبنیتس بود.

۵. مبداء تجربه‌باورانه

حال که فرضیه تصورات را کنار گذاشتیم، می‌پرسیم که تصورات ذهن چگونه فراهم می‌آیند. «ذهن مصالح و مواد عقل و شناخت را از کجا می‌آورد؟ به این پرسش در يك کلمه پاسخ می‌گوییم: از تجربه. بنیاد تمام شناخت ما برپایه تجربه است و شناخت بفرجام از تجربه سرچشمه می‌گیرد.»^{۹۲} ولی لاک از تجربه کدام معنی را می‌خواهد؟ نظریه او می‌گوید که همه تصورات ما بفرجام از احساس ظاهر^{۹۳} یا از مراقبه در نفس^{۹۴} نشأت می‌گیرند؛ و این دو بر سازنده تجربه‌اند. «حواس^{۹۵} ما که با محسوسات^{۹۶} جزئی سروکار دارند، ادراکات^{۹۷} متمایز و گوناگون چیزها را برحسب نحوه

88. implicitly

۸۹. جستار، ۱، ۱، ۲۲؛ ۱، ص ۵۶.

90. the a priori 91. common-sense attitude

۹۲. جستار، ۲، ۱، ۲؛ ۱، ص ۲۱-۱۲۱.

93. sensation 94. reflection 95. senses 96. sensible objects

97. perceptions

اثرپذیرفتن از آنها به ذهن منتقل می‌کنند.... هنگامی که می‌گویم حواس به ذهن منتقل می‌کنند، مرادم این است که حواس از اشیا یا اعیان^{۹۸} بیرونی چیزی را به ذهن انتقال می‌دهند که آنجا ادراکات را فرامی‌آورد.^{۹۹} این، احساس است. سرچشمه دیگر تصورات عبارت است از ادراکات کشهای^{۱۰۰} ذهن خودمان، چون دریافتن، اندیشیدن^{۱۰۱}، شک کردن^{۱۰۲}، باور داشتن و اراده کردن^{۱۰۳}. این سرچشمه، همان مراقبه در احوال ذهنی است، که «تصورات پدیدآورده‌اش چنان‌اند که ذهن با مراقبه [و بازنگریستن]^{۱۰۴} در کشهای درونی خودش آنها را حاصل می‌کند.»^{۱۰۵} تصورات ما همه از یکی از این دو سرچشمه پدید می‌آیند.

باید، درضمن، به کاربرد ابهام‌آمیز لفظ «تصور» که پیشتر بدان اشاره رفت توجه نمود. لاک مکرر از، مثلاً، تصورات ما از کیفیات محسوس^{۱۰۶} سخن می‌گوید و حال آنکه گاه از کیفیات محسوس به منزله تصورات سخن می‌راند. وانگهی، همچنان که سپس باز خواهیم نمود، لفظ «تصور» را نه همان برای داده‌های حسی^{۱۰۷} بلکه همچنین برای تصورات کلی^{۱۰۸} و مفاهیم^{۱۰۹} به کار می‌گیرد. و هرچند بی‌گمان امکان‌پذیر است که در يك موقع معین به مقصود واقعی لاک پی برد، باری این سهل‌انگاری در استعمال لفظ «تصور» از روشنی معنی می‌کاهد.

به هرروی، لاک برای نظر می‌رود که تجربه سرچشمه همه تصورات است. اگر کودکان را مشاهده کنیم، می‌بینیم که چگونه تصوراتشان همراه تجربه‌شان شکل می‌گیرند، پرورش می‌یابند و می‌افزایند. توجه آدمی نخست معطوف به بیرون است، و بدین‌سان احساس سرچشمه اصلی تصورات است. «آدمیان که درحال توجه داریم به احساس بیرونی می‌یابند، بنرت درباره آنچه در درونشان می‌گذرد به مراقبه می‌پردازند تا آن‌گاه که به سن پخته‌تری می‌رسند؛ و برای برخی کسان، مراقبه نفس هرگز دست نمی‌دهد.»^{۱۱۰} ولی هرچند مراقبه ذهنی یا درون‌نگری^{۱۱۱} به‌طور کلی به اندازه احساس پرورش نمی‌یابد، ما هیچ تصویری از کشهای روانی مانند اندیشیدن و اراده کردن جز به مدد تجربه بالفعل این کشها نداریم. اگر واژه‌ها هنگامی به کار روند که هیچ تجربه‌ای از کشهای مطابقشان نداشته‌ایم، نمی‌دانیم که معنای واژه‌ها چیست. پس لاک چنین نتیجه می‌گیرد

98. objects

100. operations

101. thinking

102. doubting

۹۹. جستار، ۱، ۳؛ ۱، ص ۱۲۲-۳

103. willing

104. reflecting(on)

۱۰۵. جستار، ۱، ۴؛ ۱، ص ۱۲۴

106. sensible qualities

107. sense-data

108. universal ideas

109. concepts

۱۱۰. جستار، ۱، ۸؛ ۱، ص ۱۲۷

111. introspection

که «همه آن اندیشه‌های رفیعی که برفراز ابرها می‌روند و سر به آسمان می‌کشند، پیدایی و بنیادشان در اینجاست: در سراسر گستره سیر و سلوک ذهن، در همه آن نظریه‌های^{۱۱۲} دور و درازی که برایش بهجت‌انگیز است، ذهن ذره‌ای فراتر از تصوّراتی که احساس یا مراقبه برای سیر و نظاره‌اش عرضه داشته‌اند نمی‌جند.»^{۱۱۳}

مبداء کلی لاک برای معنی که شالوده و قیام تصورات بر تجربه است، مبدائی بنیادین در تجربه‌باوری طراز کهن انگلستان بود. و به لحاظ آنکه فیلسوفان عقل‌باور مانند دکارت و لایبنیتس به تصورات بالقوه فطری باور داشتند، می‌توان مبداء کلی لاک را «مبداء تجربه‌باورانه»^{۱۱۴} شمرد. ولی این سخن را نباید حمل بر آن کرد که لاک مبدع مبداء تجربه‌باورانه است. قدیس توماس آکویناس در قرن سیزدهم قائل بود که همه تصورات و شناخت طبیعی ما برپایه تجربه استوارند، و تصورات فطری وجود ندارند. به علاوه، آکویناس اذعان داشت که ادراک حسی و درون‌نگری یا مراقبه نفسانی — به قول لاک — «سرچشمه‌های» تصورات‌اند، هرچند که دومی را تابع اولی می‌گرداند، بدین معنی که توجه ابتدا به اشیای مادی بیرونی معطوف می‌شود. آکویناس البته آنچه عموماً «تجربه‌باور»^{۱۱۵} می‌نامیم نبود. خود لاک هم از این حیث «تجربه‌باور» ناب نبود، چنانچه از تجربه‌باوری ناب فلسفه‌ای را مراد گیریم که هرگونه مابعدالطبیعه (متافیزیک) را طرد می‌کند. ولی من نمی‌خواهم آکویناس و لاک را باهم مقایسه کنم. غرضم از ذکر آکویناس صرفاً یادآور شدن خطای این پنداشت است که لاک مبدع نظریه نشأت تصورات از تجربه بود و چنان سخن گویم که انگاری آیین تصورات فطری در قرون وسطی غلبه‌ی چون و چرا داشت. گذشته از فیلسوفان پیرو جریان فکری آکمی^{۱۱۶} در قرن چهاردهم، فیلسوفی مابعدالطبیعی متعلق به قرن سیزدهم مانند آکویناس که بیشتر از فیلسوفانی چون قدیس یونانوتوره^{۱۱۷} دلیسته نحوه تفکر ارسطویی بود، هیچ اعتقادی به فرضیه تصورات فطری نداشت. بیان لاک درباره مبداء تجربه‌باورانه دارای اهمیت تاریخی فراوان بود، اما اندیشه‌ای بدیع نبود بدین معنی که هیچ کس پیش از او به رایی از آن گونه قائل نبوده باشد.

112. speculations

۱۱۲. جستار، ۲، ۱، ۲۴، ۱، ص ۱۴۲.

114. empiricist principle

115. empiricist

116. Ockhamist

۱۱۷. St. Bonaventure (۱۲۲۱-۷۴)، حکیم لاهوتی ایتالیایی. — م.

فصل ۵

لاك

(۲)

۱. تصورات بسیط و مرکب

آنچه در واپسین قسمت فصل گذشته دربارهٔ منشاء تصورات گفتیم، شاید چنین برساند که به دیدهٔ لاک ذهن یکسره منفعل یا کارپذیر^۱ است؛ یعنی تصورات «به درون ذهن منتقل می‌شوند» و آنجا جای می‌گیرند، و ذهن در تشکیل تصورات هیچ دخالت فعال یا کارگر^۲ ندارد. ولی اگر این گزارش از نظریهٔ لاک را بسنده بدانیم، در تفسیرش به‌خطا رفته‌ایم. زیرا او میان تصورات بسیط^۳ و تصورات مرکب^۴ تمیز می‌نهد. و درحالی که ذهن تصورات بسیط را به حال انفعال^۵ می‌پذیرد، در فراآوردن تصورات مرکب فعال است.

سردی و سختی تکه یخ، بو و سفیدی گل زنبق، و مزهٔ قند، مثالهایی است که لاک نخست برای تصورات بسیط می‌زند. هر کدام از این «تصورات» فقط از راه يك حس بر ما عارض می‌شود. بدین سان تصور سفیدی تنها از راه حس بینایی و تصور بوی گل سرخ تنها از راه حس بویایی بر ما عارض می‌شوند. بنابراین لاک آنها را «تصورات يك حس» می‌خواند. ولی تصورات دیگری هستند که آنها را به میانجی بیش از يك حس می‌پذیریم. از این گونه‌اند «مکان»^۶ یا امتداد^۷، شکل^۸، سکون^۹، و حرکت^{۱۰}. زیرا اینها انطباعاتی ادراک‌شدنی^{۱۱} هم بر بینایی هم بر بساوایی می‌گذارند؛ و ما می‌توانیم تصورات امتداد، شکل، حرکت و سکون اجسام را هم با دیدن هم با بسودن بپذیریم به ذهنمان انتقال دهیم.^{۱۲}

-
- | | | | | |
|-----------------------------|--------------|-----------------|------------------|--------------|
| 1. passive | 2. active | 3. simple ideas | 4. complex ideas | 5. passively |
| 6. space | 7. extension | 8. figure | 9. rest | 10. motion |
| 11. perceivable impressions | | | | |

این هر دو رده تصورات بسیط، تصورات حاصل از احساس اند. ولی همچنین تصورات بسیط برآمده از مراقبه داریم که دوتای اصلیشان عبارتند از تصورات «ادراك يا تفكر» و خواست^{۱۳} یا اراده.^{۱۴} افزون براین، تصورات بسیط دیگری هستند «که از همه راههای احساس و مراقبه به ذهن انتقال می‌یابند، مانند لذت^{۱۵} یا خوشی^{۱۶} و نقیضش رنج^{۱۷} یا ناخوشی^{۱۸}، توان^{۱۹}، وجود^{۲۰}، و وحدت^{۲۱}». بدین گونه لذت یا رنج، خوشی یا ناخوشی، با تقریباً همه تصورات، اعم از تصورات احساس و مراقبه، ملازم اند. و حال آنکه «وجود و وحدت دو تصور دیگرند که به میانجی هر شیء بیرونی و هر تصور درونی عرضه فهم می‌شوند.»^{۲۲} به همان نحو نیز تصور توان را حاصل می‌کنیم، هم با مشاهده آثار یا معلولهای که اجسام طبیعی در یکدیگر فرامی‌آورند هم نزد خودمان از راه مشاهده نیروی جنبانندن اعضای تمان بخواست.

بنابراین چهار رده تصور بسیط داریم. یکی از خصایص مشترك این تصورات آن است که منفعلانه پذیرفته می‌شوند. «زیرا بسیاری از موضوعات حواسمان تصورات خاصشان را خواهندخواه بر ذهنمان تحمیل می‌کنند؛ و کنشهای ذهنمان نمی‌گذارند که بدون دست‌کم برخی از مفاهیم مبهم آنها باشیم. هیچ کس امکان ندارد که یکسره از آنچه هنگام اندیشیدن می‌کند ناآگاه باشد.»^{۲۳} وانگهی، همینکه ذهن دارای این تصورات بسیط شد، نمی‌تواند به خواست خود دگرگون یا نابودشان کند یا تصورات جدیدی را به جایشان بنشاند. «برترین شعور یا فراخترین فهم را توان آن نیست که به هرگونه حدت یا تنوع فکر، حتی يك تصور بسیط جدید را در ذهن ابداع کند یا بسازد که پیشتر از راههای پیشگفته گرفته نشده باشد؛ و همچنین هیچ گونه نیروی فهم را نمی‌رسد که تصورات درون ذهن را نابود کند.»^{۲۴}

ازسوی دیگر، ذهن می‌تواند از تصورات بسیط مایه گیرد و با آنها به وجهی فعال تصورات مرکب بسازد. آدمی می‌تواند دو یا چند تصور بسیط را به هم فراز آورد و از آنها يك تصور مرکب بسازد. کار او منحصر به مشاهده^{۲۵} و درون‌نگری صرف نیست، بلکه می‌تواند به اختیار خویش داده‌های احساس و مراقبه را به هم آمیزد و تصورات نو حاصل کند، که هر کدامشان را می‌توان به منزله چیز واحد شمرد و نام واحد بدان داد. بمثل، از این گونه‌اند «زیبایی، سپاس، انسان، سپاه، کیهان.»^{۲۶}

13. volition

۱۴. جستار، ۶، ۲، ۱، ص ۱۵۹.

15. pleasure

16. delight

17. pain

18. uneasiness

19. power

20. existence

21. unity

۲۲. جستار، ۷، ۱، ۱، ص ۱۶۰.

۲۳. جستار، ۷، ۲، ۱، ص ۱۶۳.

۲۴. جستار، ۱، ۲۵، ۱، ص ۱۴۲.

۲۵. جستار، ۲، ۲، ۱، ص ۱۴۵.

26. observation

۲۷. جستار، ۲، ۱۲، ۱، ص ۲۱۴.

پنداشت کلی لاک از تصور مرکب، مشکل زیادی پیش نمی آورد. مثلاً، تصورات بسیط سفیدی، شیرینی و سختی را به هم می آمیزیم تا تصور مرکب قند را حاصل کنیم. اینکه تصورات بسیط را به کدام معنایی می توان به وجه شایسته «بسیط» نامید، بی گمان محل گفتگوست، درست همان طور که محل سؤال است که به کدام معنایی می توان به وجه سزاوار لفظ «تصور» بر آنها نهاد. با این همه، پنداشت لاک، مادام که زیاده در آن باریک نشویم، به قدر کافی روشن است. اما لاک با دادن دو رده بندی از تصورات مرکب، کار را پیچیده می کند: او در مسوده اصلی جستار، تصورات مرکب را به تصورات جواهر^{۲۸} (مثلاً تصور انسان از گل سرخ یا طلا)، تصورات جواهر جمع (مثلاً ارتش)، تصورات حالات^{۲۹} یا جوه^{۳۰} (مثلاً تصور شکل یا اندیشیدن یا دودیدن) و تصورات نسبتها یا اضافات^{۳۱}، یعنی «ملاحظه يك تصور به نسبت با تصور دیگر» بخش کرد.^{۳۲} و این رده بندی در نسخه منتشر شده جستار از نو می آید، و محض سهولت تحت سه عنوان حالات، جواهر و نسبتها خلاصه می شود. این رده بندی بر حسب اعیان است. ولی رده بندی سه گانه دیگری را در جستار منتشر شده می گنجاند و جای نخستین را به آن می دهد. این رده بندی بر حسب فعالیت های ذهن است. ذهن ممکن است که تصورات بسیط را در يك تصور مرکب به هم آورد، «و بدین سان همه تصورات مرکب ساخته می شوند»^{۳۳}، قوی که در نگاه اول تصورات مرکب را به تصوراتی از این گونه منحصر و مقید می گرداند. دو دیگر، ذهن می تواند دو تصور، خواه بسیط خواه مرکب، را به هم آورد و با یکدیگر مقایسه شان کند بی آنکه درون يك تصور به هم پیوندشان دهد. و بدین نحو ذهن به تصوراتش از نسبتها نایل می آید. سه دیگر، ذهن می تواند تصورات را «از همه تصورات دیگری که در وجود واقیشان ملازم آنهایند جدا گرداند؛ به این کار تجزید^{۳۴} می گویند: و بدین منوال همه تصورات کلی ذهن ساخته می شوند.»^{۳۵} لاک پس از آوردن این رده بندی در طبع چهارم جستار، رده بندی اصلیش را به دست می دهد. او در فصلهای بعدی از رده بندی دوم پیروی می کند و نخست به حالات، سپس به جواهر و آن گاه به نسبتها یا اضافات می پردازد.

پس از ارائه نظریه عام تصورات بسیط و مرکب، بر لاک واجب است که درستی نظریه اش را مبرهن دارد. بر اوست که باز نماید چگونه تصورات مجرد که بنایت دور از داده های بی میانجی^{۳۶} احساس و مراقبه می نمایند، در واقع امر بر حسب ترکیب یا مقایسه تصورات بسیط تبیین پذیرند. «من می گویم تا این نکته را در تصوراتمان از مکان، زمان^{۳۷} و نامتناهی و چند تصور دیگر که از آن

28. substances 29. modes 30. modifications 31. relations
 ۳۲. نسخه ویراسته رند (Rand)، ص ۱۲۰. ۳۳. جستار، ۲، ۱۲، ۱، ۱: ص ۲۱۳.
 34. abstraction
 ۳۵. همان، ص ۲۱۴.
 36. immediate 37. time

۲. حالات بسیط؛ مکان، دیرند، نامتناهی

دیدیم که لاک تصورات مرکب را به تصورات حالات، جواهر و نسبتها بخش می‌کند. در تعریف حالات چنین می‌آید: «تصوراتی مرکب‌اند که ترکیشان به هرروی که باشد، فرض قیام به خود در آنها مندرج نیست بلکه قایم به جواهرند یا خصایص جواهر به‌شمار می‌آیند؛ از این قبیل‌اند تصورات مدلول کلمات مثلث، سپاس، آدمکشی، و جزآن.»^{۳۹} و حالات بر دو قسم‌اند: بسیط و مختلط. حالات بسیط^{۴۰} عبارت‌اند از «وجوه گونه‌گون یا ترکیبات مختلف یک تصور بسیط، بدون آمیختن به تصویری دیگر، درحالی که حالات مختلط^{۴۱}، چندین گونه تصور بسیط‌اند که به‌هم فراز آمده‌اند تا تصور مرکب یگانه‌ای را بسازند.»^{۴۲} بمثل، اگر انگاریم که تصور بسیط «یک» را داریم، می‌توانیم این تصور را تکرار کنیم یا سه تصور هم‌گونه را ترکیب کنیم تا تصور مرکب «سه» به‌دست آید، که همان حالت بسیط «یک» است. این حالت بنابر تعریف لاک بسیط است از آن‌رو که نتیجه ترکیب تصورات «هم‌گونه» است. ولی تصور زیبایی، تصور حالت مختلط است. از آن‌رو تصور حالت و نه تصور جوهر است که زیبایی ایستاده به خود نیست، بلکه خاصیت یا حالتی از چیزهاست. تصور حالت مختلط است چرا که از «ترکیب معینی از رنگ و شکل که به بیننده لذت می‌بخشد» فراهم می‌آید،^{۴۳} یعنی بر ساخته از چندین گونه تصور است.

نمونه‌هایی که لاک در بحث از حالات بسیط می‌آورد عبارت‌اند از مکان یا فضا، دیرند^{۴۴}، عدد^{۴۵}، نامتناهی^{۴۶}، حالات حرکت و حالات صوت، رنگ، مزه و بو. بدین‌سان «سُردن، غلتیدن، سکندری- خوردن، راه رفتن، خزیدن، دویدن، رقصیدن، پریدن، جستن» و مانند آنها «همه حالات گوناگون حرکت‌اند.»^{۴۷} به همان‌سان، آبی، سرخ و سبز وجوه مختلف یا حالات رنگ‌اند. بالا اشاره به شیوه‌ای رفت که بدان لاک اعداد متمایز را همچون حالات بسیط عدد می‌نگریست. ولی پی بردنش چندان آسان نیست که لاک چگونه می‌توانست مکان، دیرند و نامتناهی را حالات بسیط بیندارد، و اینجا باید توضیح مختصری داد.

تصور بسیط مکان از راه دو حس بینایی و بساوایی برما عارض می‌شود. «این مکان چنانچه تنها از حیث درازای بین دو هستی و با صرف‌نظر از هر چیز میانگیشان به لحاظ آید، مسافت نامیده

۳۸. جستار، ۲، ۱۲، ۸: ۱، ص ۲۱۷. ۳۹. جستار، ۲، ۱۲، ۴: ۱، ص ۲۱۵.

40. simple modes

41. mixed modes

۴۲. جستار، ۲، ۱۲، ۵: ۱، ص ۲۱۵-۱۶. ۴۳. همان، ص ۲۱۶.

44. duration

45. number

46. infinity (the infinite)

۴۷. جستار، ۲، ۱۸، ۲: ۱، ص ۲۹۴.

می‌شود؛ اگر از حیث درازا، پهنا و ستبرای نگریده شود، فکر می‌کنم می‌توان نام بُعد بر آن نهاد. لفظ امتداد^{۴۸} را معمولاً هنگامی بر مکان اطلاق می‌کنند که در اندیشه چگونگی لحاظ آن نباشند.^{۴۹} «هر مسافت مختلفی حالت مختلفی از مکان است؛ و هر تصور مسافت یا مکان مختلف، حالت بسیط این تصور است.»^{۵۰} و می‌توان تصور بسیط مکان را تکرار کرد، بر آن افزود یا گسترش داد تا آنکه به تصور مکان مشترک^{۵۱} برسیم که لاک نام «مکان محض»^{۵۲} برایش پیشنهاد می‌کند. تصور مرکب این مکان مشترک، که می‌اندیشند گیتی^{۵۳} در آن ممتد^{۵۴} است، حاصل آمیختن یا تکرار یا گستردن تصورات بسیط مکان است.

بنیاد فرجامین تصور ما از زمان، مشاهده رشته تصوراتی است که پیاپی در ذهنمان می‌آیند. «مراقبه در پیدایی تصورات گوناگونی که در پی هم در ذهنمان می‌آیند همان است که تصور توالی^{۵۵} را برایمان فراهم می‌کند؛ و فاصله بین بخشهای آن توالی، یا بین نمودهای دو تصور در ذهنمان را دیرند می‌خوانیم.»^{۵۶} به این ترتیب تصورات توالی و دیرند را به دست می‌آوریم. و با مشاهده پدیده‌های معینی که در فواصل زمانی منظم و بظاهر همچند روی می‌دهند، تصورات طول یا اندازه دیرند، مانند دقیقه، ساعت، روز و سال، را حاصل می‌کنیم. سپس قادریم که تصورات هر طول زمانی را تکرار کنیم، یعنی یکی را بر دیگری بیفزاییم بی‌آنکه هیچ‌گاه به پایان همچو افزایشی برسیم؛ و بدین‌گونه تصور ابدیت^{۵۷} را حاصل می‌کنیم. سرانجام، «با ملاحظه هرپاره‌ای از دیرند نامحدود، آنچنان که اندازه‌های ادواری معینش داشته‌اند، به تصور آنچه زمان به‌طور عام می‌نامیم می‌رسیم.»^{۵۸} یعنی، زمان به‌طور عام در یکی از معانی ممکن لفظ عبارت است از «چندان دیرند نامتناهی که باوجود و حرکات اجسام بزرگ گیتی، تا جایی که چیزی درباره‌شان می‌دانیم، همبود^{۵۹} است و اندازه‌اش به توسط آنها سنجیده می‌شود؛ و به‌این معنی، آغاز و انجام زمان وابسته به کالبد این جهان محسوس است.»^{۶۰}

۴۸. لاک در رد قول دکارت و اصحاب او اصرار می‌ورزد که امتداد و جسم چیز یکسان نیستند. تصور جسم متضمن، مثلاً، تصور درستی (solidity) است، ولی تصور امتداد چنین تضمینی ندارد.

۴۹. جستار، ۲، ۱۳، ۱۴، ۱، ص ۲۲۰. ۵۰. جستار، ۲، ۱۳، ۱۴، ۱، ص ۲۲۰.

51. common space 52. expansion 53. universe 54. extended

55. succession

۵۶. جستار، ۲، ۱۴، ۱۳، ۱، ص ۲۳۹.

57. eternity

۵۸. جستار، ۲، ۱۴، ۳۱، ۱، ص ۲۵۶.

59. coexistent

۶۰. جستار، ۲، ۱۵، ۱۶، ۱، ص ۲۶۲.

لاک می‌گوید که متناهی و نامتناهی حالات «کمیت»^{۶۱} می‌نمایند. راست است که خدا نامتناهی است؛ ولی او درعین حال «بی‌نهایت و رای دسترس توانشهای محدود ماست»^{۶۲}. بنابراین، الفاظ «متناهی» و «نامتناهی» برای اغراض کنونی تنها محمول چیزهایی قرار می‌گیرند که با جمع یا تفریق، پذیرای افزایش یا کاهش‌اند؛ «و از این قبیل‌اند تصورات مکان، دیرند و عدد»^{۶۳} پرسش این است که ذهن چگونه به تصورات متناهی و نامتناهی به‌منزله حالات^{۶۴} مکان، دیرند و عدد دست می‌یابد. یا به سخن بهتر، پرسش این است که چگونه تصور نامتناهی پدید می‌آید، چونکه تصورمتناهی برحسب تجربه به‌آسانی تبیین‌پذیر است.

پاسخ لاک همان است که می‌توان از بندهای پیشین چشم داشت. ما می‌توانیم به افزودن بر هر تصور مکان متناهی ادامه دهیم، و، کار افزودنمان هراندازه هم که بپاید، نزدیک به حدی نمی‌رسیم که فراتر از هیچ افزایشی ممکن نباشد. بدین‌سان تصور مکان نامتناهی را به دست می‌آوریم. از اینجا چنین برنمی‌آید که چیزی همچو مکان نامتناهی وجود دارد؛ زیرا «تصورات ما همواره دلیل بر وجود چیزها نیستند»^{۶۵} بلکه ما فقط با منشاء تصور سروکار داریم. به همان گونه، با تکرار تصور هرطول دیرند متناهی، همچنان که دیدیم، به تصور ابدیت می‌رسیم. باز، در افزودن یا زیاد کردن عدد، هیچ حد و مرزی نمی‌توان نهاد.

ایرادی نمایان که بر تبیین پیشین از تصور نامتناهی می‌توان گرفت آن است که لاک از شکاف میان، مثلاً، تصورات مکانهای متناهی همواره بزرگتر و تصور مکان نامتناهی سرسری می‌گذرد. ولی باید توجه نمود که او مدعی نیست که ما تصویری مثبت^{۶۶} از نامتناهی داریم یا می‌توانیم داشت. «هرگونه تصور مثبت که در ذهنمان از هر مکان، دیرند یا عددی داریم، هر قدر هم که بزرگ باشد، باز متناهی است؛ اما هنگامی که مانده پایان‌ناپذیری را فرض می‌گیریم که همه حدود را از آن برمی‌داریم و در آن برای ذهن پیشروی بی‌پایان اندیشه‌ها را روا می‌داریم بی‌آنکه هرگز به اتمام تصور برسیم، اینجا تصور نامتناهی را حاصل کرده‌ایم»^{۶۷}. بنابراین، لاک می‌تواند به لحاظ عدد بگوید که «روشنترین تصویری که ذهن می‌تواند از نامتناهی حاصل کند عبارت است از مانده فهم‌ناپذیر آشفته‌ای از اعداد قابل افزایش بی‌پایان که هیچ چشم‌اندازی از توقف و مرز به‌دست نمی‌دهد»^{۶۸}. در تصور نامتناهی البته عنصر مثبتی هست، یعنی تصور «چندان» مکان، یا دیرندی با

61. quantity

۶۲. جستار، ۲، ۱۷، ۱: ۲۷۷. ۶۳. همان، ص ۲۷۶.

64. modifications

۶۵. جستار، ۲، ۱۷، ۴: ۲۷۸. ص

66. positive

۶۷. جستار، ۲، ۱۷، ۸: ۲۸۱-۲. ۶۸. جستار، ۲، ۱۷، ۹: ۲۸۳. ص

«چنین» عددی؛ ولی همچنین عنصری منفی^{۶۹} یا نامعین هست، یعنی تصورات نامعینی از ماوراء، که بیکران متصور است.

مفسران توجه داده‌اند که شرح لاک از پیدایش تصور نامتناهی، خام و نابسند است و تبیین او دربارهٔ عدد نامتناهی، بی‌گمان ریاضیدانان امروزی را خرسند نمی‌سازد. ولی نارسایی تحلیل لاک هرچه باشد، چه از دیدگاه روانشناسی چه از دیدگاه ریاضی، سعی عمدهٔ او البته نمودن این نکته است که حتی تصوراتی چون تصورات مکان ناسنجیدنی یا بیکران، ابدیت و عدد نامتناهی که بسیار دور از داده‌های بی‌میانجی تجربه می‌نمایند، به هرروی پذیرای آنند که برپایهٔ مبادی تجربه‌باورانه و بدون توسل به نظریهٔ تصورات فطری تبیین یابند. و از این باره بسیار کس که به دلایل دیگر به تحلیل لاک خرده می‌گیرند، با او همداستان‌اند.

۳. حالات مختلط

لاک می‌گوید که حالات مختلط از آمیزه‌های تصورات بسیط گونه‌گون فراهم می‌آیند. البته این تصورات باید همساز باشند؛ اما از این شرط که بگذریم، هردسته تصورات بسیط گونه‌گون می‌توانند به هم بیامیزند و تصور مرکب يك حالت مختلط را بسازند. پس این تصور مرکب وحدتش را از فعالیت ذهن در کار ترکیب وامدار است. برآستی چه‌بسا چیزی در طبیعت مطابق با تصور باشد، ولی به هیچ‌رو حال بضرورت چنین نیست.

لاک از حالات مختلط برای نمونه الزام، مستی، ریاکاری، بی‌حرمتی به مقدسات، و آدمکشی را مثال می‌زند. اینها هیچ کدامشان جوهر نیستند. و هرکدامشان (یا به سخن دقیقتر، تصور هرکدامشان) ترکیبی از تصورات بسیط گونه‌گون است. آیا می‌توان گفت که آنها وجود دارند، و اگر وجود دارند، در کجا؟ بمثل می‌توان گفت که آدمکشی فقط در فعل آدمکشی وجود بیرونی دارد. از این‌رو وجود بیرونیش گذراست. لیکن به‌منزلهٔ يك تصور، وجودی ماندگارتر در ذهن آدمیان دارد. ولی «آنجا نیز حالات مختلط وجودی پاینده‌تر از زمانی که مورد اندیشه‌اند ندارند».^{۷۰}

چنین می‌نماید که ماندگارترین وجودشان در نامهایشان است؛ یعنی در واژه‌هایی که همچون علایم برای تصورات مربوطشان به‌کار می‌روند. به‌زعم لاک، ما درمورد حالات مختلط برآستی سخت برآن می‌گراییم که نام را به جای خود تصور بگیریم. دخالت نام، مهم است. از آن‌رو که واژه «پدرکشی»^{۷۱} را داریم، متمایلیم که تصور مرکب مطابقی از يك حالت مختلط حاصل کنیم. ولی از آنجا که هیچ نام یگانه‌ای برای کشتن مردی که پسر قاتل نیست (که پدر قاتل نیست) به تمایز از کشتن مردی

69. negative

۷۰. جستار، ۲، ۲۲، ۸؛ ۱، ص ۳۸۵.

71. parricide

جوانسال نداریم، دو تصور بسیط مربوطشان را در تصویری مرکب به هم نمی‌آوریم، و نیز کشتن مردی کهنسال را به تمایز از مردی جوانسال همچون گونه بویژه متفاوتی از فعل نمی‌گیریم. لاک البته نيك آگاه بود که ما می‌توانیم برگزینیم که این تصور مرکب را همچون تصویری متمایز حاصل کنیم و نامی جداگانه بر آن بار کنیم. اما، چنانکه هم‌اینک خواهیم دید، او باورداشت که یکی از راه‌های اصلی حصول تصورات مرکب حالات مختلط به میانجی تبیین نامهاست. و هنگامی که نامی در میان نباشد، بدان نمی‌گوییم که تصویری مطابق با آن حاصل کنیم.

حصول تصورات مرکب حالات مختلط به سه راه است. نخست «به یاری تجربه و مشاهده خود چیزها. چون ببینیم که دوتن باهم کشتی می‌گیرند یا شمشیربازی می‌کنند، تصور کشتی یا شمشیربازی را حاصل می‌کنیم.»^{۷۲} دوم، با برهم نهادن اختیاری چندین گونه تصور بسیط: «لذا آن کس که ابتدا چاپ یا حکاکی را اختراع کرد، تصویری از آن پیش از وجودش در ذهن خویش داشت.»^{۷۳} سوم، «که معمولترین راه است، با تبیین نامهای افعالی که هرگز ندیده‌ایم یا مفاهیمی که نمی‌توانیم ببینیم.»^{۷۴} مراد لاک به قدر کافی روشن است. مثلاً، کودک معانی بسیاری از کلمات را نه به تجربه واقعی چیزهای مدلول آنها، بلکه از راه تبیین معانی از سوی دیگران می‌آموزد. او ممکن است که هرگز شاهدهی حرمتی به مقدسات یا آدمکشی نبوده باشد، ولی می‌تواند تصورات مرکب این حالات مختلط را به دست آورد، چنانچه کسی معانی کلمات را بر حسب تصوراتی که او هم‌اکنون با آنها آشناست برایش تبیین کند. در قاموس مصطلحات لاک، تصور مرکب را می‌توان با تجزیه‌اش به تصورات بسیط و سپس با ترکیب این تصورات، به ذهن کودک منتقل کرد، البته به شرط آنکه کودک دارای این تصورات بسیط باشد یا، اگر نباشد، بتوان آنها را به او انتقال داد. از آنجا که کودک دارای تصور آدم و به احتمال زیاد همچنین دارای تصور کشتن است، تصور مرکب آدمکشی را می‌توان به آسانی به او منتقل کرد، و لولانکه هرگز شاهد آدمکشی نبوده باشد. برآستی اکثر مردم هرگز شاهد آدمکشی نبوده‌اند، ولی با این همه تصور مرکبش را دارند.

۴. کیفیات نخستین و دومین

به یاد می‌آوریم که لاک تصورات مرکب را به تصورات حالات، جواهر و نسبتها قسمت می‌کند. و من پس از پرداختن به تمایز او میان تصورات بسیط و مرکب، به تصورات مرکب حالات بسیط و مختلط پرداختم تا کاربرست نظریه‌اش را بر این معنی آسانتر باز نمایم که همه تصورات ما بفرجام از احساس و مراقبه ناشی می‌شوند؛ یعنی از تجربه، بی‌آنکه هیچ نیازی به مسلم گرفتن فرضیه تصورات فطری در میان باشد. ولی پیش از روی آوردن به بحث در تصورات جوهر و نسبت،

می‌خواهم شمه‌ای از نظریه‌اش در باب کیفیات نخستین^{۷۵} و کیفیات دومین^{۷۶} بگویم. او در فصلی به‌نام «ملاحظات دیگری دربارهٔ تصورات بسیط» به این موضوع می‌پردازد، یعنی پیش از بحث در تصورات مرکب.

لاک میان تصورات و کیفیات فرق می‌گذارد. «هرآنچه ذهن در خودش ادراک می‌کند یا موضوع بی‌واسطه^{۷۷} ادراک، فکر یا فهم است، این را من تصور می‌نامم؛ و توان^{۷۸} فراآوردن هر تصویری را در ذهنمان، کیفیت ماده‌ای که دربردارندهٔ آن توان است می‌خوانم.»^{۷۹} او با نمونه آوردن گلولهٔ برف، توضیح می‌دهد که توانهای گلولهٔ برف را به ایجاد تصورات سفید، سرد و گرد در ما «کیفیات» می‌خواند، درحالی که «احساسات یا ادراکات» مطابق با آنها را «تصورات» می‌نامد.

اکنون باید فرق دیگری نهاد. برخی کیفیات از جسم، هراندازه هم که دگرگون گردد، جدایی‌ناپذیرند. يك دانهٔ گندم دارای درشتی^{۸۰}، امتداد، شکل و جنبندگی است. اگر تقسیمش کنند، هر قسمت این کیفیات را در خود نگه می‌دارد. «اینها را کیفیات اصلی یا نخستین جسم می‌نامم که به گمانم می‌توان مشاهده کرد که تصورات بسیط را در ما فرامی‌آورند، یعنی درشتی، امتداد، شکل، حرکت یا سکون، و عدد را.»^{۸۱} علاوه بر کیفیات نخستین، همچنین کیفیات دومین هستند. کیفیات دومین «هیچ چیزی در خود اشیا نیستند بلکه توانهایی هستند که به توسط کیفیات نخستین اشیا، احساسات مختلفی را در ما فرامی‌آورند.»^{۸۲} از آن گونه‌اند رنگ، صوت، مزه و بو. لاک همچنین از کیفیات سومین^{۸۳} نام می‌برد، یعنی توانهایی در اجسام برای فراآوردن نه‌نصورتی در ما بلکه برای ایجاد تغییرات حجم^{۸۴}، شکل، ساختمان^{۸۵} و حرکت در اجسام دیگر، چندان که اجسام دوم به نحوی متفاوت با نحو قبل در حواس ما کار می‌کنند. «بدین‌سان خورشید توان آن دارد که موم را سفید گرداند و آتش توان آن دارد که سرب را ذوب کند.»^{۸۶} ولی ما می‌توانیم توجهمان را به کیفیات نخستین و دومین منحصر کنیم.

لاک می‌انگارد که هنگام فراآوردن تصوراتمان از کیفیات نخستین و دومین هردو، «ذرات نامحسوس»^{۸۷} یا «اجسام نامدرک»^{۸۸}ی از اشیا صادر می‌شوند و به روی حواسمان کار می‌کنند. ولی تفاوت زیادی هست میان تصورات کیفیات نخستین و تصورات کیفیات دومین. تصورات اول همانند اجسام‌اند، «و نقشه‌ایشان بواقع در خود اجسام وجود دارند؛ اما تصورات فراآوردهٔ کیفیات

75. primary qualities	76. secondary qualities	77. immediate	78. power
			۷۹. جستار، ۲، ۸، ۸، ۱؛ ص ۱۶۹.
80. solidity			
	۸۲. جستار، ۲، ۸، ۱۰؛ ص ۱۷۰.	۸۱. جستار، ۲، ۸، ۹؛ ص ۱۷۰.	
83. tertiary qualities	84. bulk	85. texture	
			۸۶. جستار، ۲، ۸، ۲۳؛ ص ۱۷۹.
87. insensible particles	88. imperceptible bodies		

دومین هیچ همانندی با اجسام ندارند. هیچ چیزی شبیه تصوراتمان در خود اجسام وجود ندارد. این تصورات در اجسامی که نام آنها را می‌گیرند فقط عبارت‌اند از توان فراآوردن آن احساسات در ما؛ و آنچه در تصور، شیرین یا آبی یا گرم است تنها حجم، شکل و حرکت معینی از اجزای نامحسوس درون خود اجسام است که چنین نامش می‌نهیم.^{۸۹} بدین منوال، مثلاً تصور شکل به خود شیئی که پدیدآورنده تصور در ماست می‌ماند: شیء بواقع دارای شکل است. ولی تصور، مثلاً، سرخ به گل سرخ اگر در نفس خود نگریسته شود مانده نیست. در گل سرخ آنچه مطابق با تصور سرخ است، توان گل سرخ است به اینکه تصور سرخ را به میانجی کنش ذرات نامدرک به‌روی چشم درما فرامی‌آورد. (در اصطلاح امروزی، ما البته از کنش امواج نوری^{۹۰} سخن می‌گوییم.)

اصطلاحاً درست نیست که بگوییم به‌زعم لاک کیفیات دومین «ذهنی»^{۹۱} هستند. زیرا، چنانکه دیدیم، آنچه او کیفیات دومین می‌خواند عبارت‌اند از توانهایی در اشیا برای فراآوردن تصورات بسیط معینی در ما. و این توانها بواقع در خود اشیا هستند. و گرنه معلول البته فرامی‌آید. اما تصورات کیفیات دومین، یعنی تصورات بسیط رنگها، اصوات و جز آن، که در ما فرامی‌آیند انگاری نسخه‌های^{۹۲} رنگها و اصوات در خود اشیا نیستند. آشکارا، می‌توان گفت که تصورات کیفیات دومین ذهنی‌اند؛ ولی آن‌گاه تصورات کیفیات نخستین نیز براین حال‌اند، اگر از «ذهنی» مرادمان موجود در ذهن مدرک^{۹۳} باشد. ولی مقصود لاک آن است که تصورات کیفیات نخستین به آنچه در شیء هست می‌مانند درحالی که تصورات کیفیات دومین نمی‌مانند. «حجم، عدد، شکل و حرکت معین اجزای آتش یا برف واقعاً در آنها هستند، خواه حواس کسی ادراکشان کند خواه نه؛ و بنابراین می‌توان آنها را کیفیات واقعی نامید، زیرا واقعاً در آن اجسام هستند. اما وجود نور، گرمی، سفیدی یا سردی در اجسام همان اندازه واقعی نیست که وجود تهوع یا درد در من^{۹۴}». «چرا در برف سفیدی و سردی هستند و درد نیست، هنگامی که برف هر دو تصور را درما فرامی‌آورد، و جز با حجم، شکل، عدد و حرکت اجزای درشت^{۹۵} خود هیچ‌کدام را نمی‌تواند فراآورد؟»^{۹۶} «رنگهای سرخ و سفید را در سنگ سماق^{۹۸} درنظر گیریم: جلوی تابیدن نور را برآن بگیرد و همان‌دم رنگهایش ناپدید می‌شوند و دیگر همچو تصوراتی را در ما فرامی‌آورند؛ همینکه نور به سنگ سماق برگردد، این نموده‌ها را دوباره در

۸۹. جستار، ۲، ۸، ۱۵؛ ۱، ص ۱۷۳.

90. light-waves 91. subjective 92. copies 93. percipient subject

۹۴. manna: شیره شیرین مزه و خشکی که از درخت زبان گنجشک و گیاهان خانواده آن می‌گیرند و مصرف دارویی دارد. چنانکه لاک می‌گوید (جستار، ۱، ص ۱۷۵)، خوردن من باعث تهوع و گاهی درد شدید و دل‌درد می‌گردد. — م.

۹۵. جستار، ۲، ۸، ۱۷؛ ص ۱۷۴.

96. solid

۹۷. جستار، ۲، ۸، ۱۶؛ ۱، ص ۱۷۴.

98. porphyry

ما فرامی آورد.»^{۹۹} باز، «بادامی را در هاون بکوبید، رنگ سفید روشنش به رنگ خاکی درمی آید و مزه شیرینش به مزه ای چرب مبدل می گردد. چه تغییر واقعی می تواند کوبیدن دسته هاون در جسمی بدهد جز تغییر ساختمان آن؟»^{۱۰۰} این ملاحظات به ما نشان می دهند که تصورات کیفیات دومین همتهای همانند در اجسام ندارند.

نظریه کیفیات دومین، به تمایز از کیفیات نخستین، ابداع لاک نبود. گالیله^{۱۰۱} و دکارت به آن قائل بودند، و قرنهای پیش دموکریتوس^{۱۰۲} چیزی از این گونه را قبول داشت. دست کم به دیده نخست بسا که این نظریه نتیجه ای کاملاً معقول بنماید، شاید تنها نتیجه معقولی که بشود از داده های علمی موجود گرفت. مثلاً هیچ کس نمی خواهد که در این واقعیت چون و چرا کند که احساسات ما از رنگ به اختلافهای معینی در طول موجهای اشعه نورانی وابسته اند که در چشم ما اثر می نهند. ولی می توان گفت که هیچ رابطه ضروری نیست میان تصدیق داده های علمی کمابیش مسلم و قول به اینکه ناشایسته است که مثلاً درباره شیئی بگوییم که بنفش یا آبی است. اگر دو نفر درباره رویدادهای مادی ملازم احساس مواجه کنند، خصلت مواجهه شان علمی است نه فلسفی. اگر درباره داده های علمی هم آیند، می توانند درباره شایستگی یا ناشایستگی سخن گفتن از رزهای سفید یا سرخ، و از قند شیرین، و از میز سخت مناقشه کنند. و بحق می توان قائل بود که داده های علمی، براین قاطعی بر گفتن چیز دیگری جز آنچه به گفتش خو گرفته ایم به دست نمی دهند. ولی سزاوار نیست که اینجا درباره مسئله از برای خودش بحث کرد. در عوض می خواهم موضع بسیار دشواری را یادآور شوم که لاک خودش را در آن می گذارد.

اینکه شیوه لاک در بیان مقصودش آشفته و اهمال کارانه است، جای انکار نیست. گاهی او از «تصورات» سفید و سیاه سخن می گوید. به قدر کافی روشن است که اگر لفظ «تصور» را به معنای متعارف بگیریم، این تصورات فقط در ذهن توانند بود. اگر بشود گفت که يك تصور در جایی هست، جز در ذهن در کجای دیگر می توان گفت که هست؟ راست است که لاک می گوید آنچه او اینجا «تصورات» می خواند، احساسات یا ادراکات اند. ولی باز، اینکه احساسات ما احساسات مایند و نه احساسات شیئی که آنها را فرامی آورد، حقیقتی آشکارا بدیهی است. و لاک این سؤال را پیش نمی کشد که آیا، اگر شیء بنفش یا شیرین نباشد، باید از احساس همچون احساس بنفش یا شیرین سخن گفت. او صرفاً می گوید که ما تصور یا احساسی از بنفش یا شیرین داریم. باری، چنانچه این سؤالات را کنار بگذاریم، مشکل عمده ای که بنابر مقدمات مفروض لاک برمی خیزد، از اینجا پیش

۹۹. جستار، ۲، ۸، ۱۹، ۱، ص ۱۷۶. ۱۰۰. جستار، ۲، ۸، ۲۰، ۱، ص ۱۷۶. ۱۰۱. نگاه کنید به بخش دوم در جلد سوم این تاریخ، ص ۹۸. ۱۰۲. Democritus: نگاه کنید به بخش اول در جداول این تاریخ، ص ۶-۱۴۵.

می‌آید که نزد او تصور «موضوع بی‌میانجی ادراک، فکر یا فهم» است.^{۱۰۳} ما چیزها را نه بی‌میانجی^{۱۰۴} بلکه به میانجی^{۱۰۵} می‌شناسیم، به واسطه تصورات. و این تصورات (درسیاق کنونی اگر دلمان بخواهد می‌توانیم داده‌های حسی را جایگزین کنیم) همچون بازنما یا علایم چیزها به لحاظ می‌آیند. تصورات کیفیات نخستین واقعاً به چیزها می‌مانند؛ تصورات کیفیات دومین نمی‌مانند. ولی اگر آنچه ما بی‌میانجی می‌دانیم تصورات اند، چگونه می‌توانیم بدانیم که آیا این تصورات به چیزها می‌مانند یا نمی‌مانند؟ و از این حیث، چگونه می‌توان یقین داشت که چیزهایی سوای تصوراتمان حتی وجود دارند؟ زیرا اگر تصورات را بی‌میانجی می‌شناسیم و بس، در وضعی نیستیم که تصورات را با چیزها مقایسه کنیم و محرز گردانیم که آیا تصورات به چیزها مانده‌اند یا نه، یا حتی مسلم داریم که آیا چیزهایی سوای تصورات هستند. بنابر نظریه بازنمایی لاک درباب ادراک، او هیچ وسیله‌ای برای احراز اعتبار تمایزی که میان کیفیات نخستین و دومین می‌گذارد ندارد.

لاک از این مشکل بی‌خبر نبود. چنانکه سپس خواهیم دید، او به مفهوم علیت^{۱۰۶} توسل جست تا نشان دهد که چیزهایی مطابق با تصورات هستند. هنگامی که ما مجموعه‌هایی داریم بازگردنده از تصورات بسیط را مشاهده می‌کنیم که بی‌اختیار ما به ما انتقال می‌یابند (البته به استثنای اختیار نبستن چشم و نگرفتن گوش)، دست‌کم بسیار محتمل است که چیزهایی بیرونی وجود دارند که علت این تصورات اند، دست‌کم در طی زمانی که ذهنمان تصورات را به حال انفعال می‌پذیرد. و از دیدگاه عقل سلیم این استنباط^{۱۰۷} اعتماد کردنی است. ولی این نظریه گذشته از دشواریهای ذاتیش، برای توجیه تمایز لاک میان کیفیات نخستین و دومین به هیچ‌رو کافی نیست. زیرا چنین برمی‌آید که این تمایز محتاج شناختی بیشتر از شناخت آن است که «چیزی در بیرون» هست. بارکلی، همچنان که سپستر هنگام بحث در فلسفه‌اش بازخواهیم نمود، برآن بود که حجت‌های لاک را براینکه رنگ، مزه، بو و جزآن تصوراتی درون ذهن اند و نه کیفیات واقعی اشیا، می‌توان همچنین برای اثبات این معنی به کار گرفت که کیفیات به اصطلاح نخستین، تصوراتی درون ذهن اند نه کیفیات واقعی اشیا. و آشکارا به سود این نظر سخن بسیار می‌توان گفت. به زعم لاک، کیفیات نخستین از اجسام جدایی ناپذیرند. ولی این قول تنها هنگامی صادق است که او از کیفیات نخستین تعین‌پذیر^{۱۰۸} و نه از کیفیات نخستین متعین^{۱۰۹} سخن بگوید. یکی از مثالهای خودش را می‌آوریم: دو جزء يك دانه تقسیم شده گندم بیقین دارای امتداد و شکل اند؛ اما دارای امتداد و شکل متعین کل دانه گندم نیستند. ولیکن می‌توان همچنین درباره بادام کوبیده گفت که حتی اگر بنا به حکم لاک

۱۰۳. جستار، ۲، ۸، ۸: ۱، ص ۱۶۹.

104. immediately

105. mediately

106. causality

107. inference

108. determinable

109. determinate

همان رنگ بادم نکوبیده را ندارد، باز دارای رنگ است. مگر اندازه و شکل مدرک يك عين با موقع ذهن مدرک و با اوضاع مادی دیگر همان اندازه تغییر نمی‌یابند که کیفیات دومین تغییر می‌یابند؟

غرض از ملاحظات پیشین البته شك آوردن به داده‌های علمی نیست که می‌توان در دفاع از نظرگاه لاک به کار برد. بلکه غرض نمودن برخی دشواریهایی است که از باب نظریه لاک برمی‌خیزند آن‌گاه که به منزله نظریه‌ای فلسفی و لذا به منزله چیزی فراتر از گزارش داده‌های علمی ارائه می‌شود. نظریه بازنمایی او درباره ادراک بویژه سرچشمه دشواریهاست. باید اذعان داشت که او گاهی این نظریه را از یاد می‌برد و برحسب عقل سلیم سخن می‌گوید، با چنین دلالتی که ما اشیا را بی‌واسطه می‌شناسیم؛ ولی نظرگاه غالب و، گویی، رسمی او آن است که تصورات — به زبان فیلسوفان مدرسی — media quae یا موضوعات بی‌واسطه شناخت‌اند. و کارها پیچیده‌تر می‌گردد زیرا، چنانکه پیشتر گفتیم، او لفظ «تصور» را در جاهای مختلف به معانی مختلف به کار می‌برد.

۵. جواهر

بالا ذکرى از «مجموعه‌های» تصورات بسیط رفت. ما می‌بینیم که گروه‌های معینی از داده‌های حسی همانند، دایم باز می‌گردند یا گرایش به بازگشت دارند. بمثل، رنگی معین و شکلی معین امکان دارد با بویی معین و نرمی یا سختی معین مرتبط یا متداعی^{۱۱۰} باشند. این امری است که در تجربه عادی روی می‌دهد. اگر من در يك روز تابستان به باغ بروم، پاره رنگهایی (مثلاً گلبرگهای گل سرخ) به شکلهای معین را می‌بینم و بوی معینی را ادراک می‌کنم. همچنین می‌توانم با کردن فعلی که بسودن گل می‌نامم، تجربه‌های معینی را از راه حس بساوایی حاصل کنم. بدین وجه، گروه یا دسته یا مجموعه معینی از کیفیات هستند که همراه هم می‌آیند و در ذهن من متداعی و به هم پیوسته‌اند. اگر در تاریکی به همان باغ بروم، پاره رنگها را نمی‌بینم، ولی بو را ادراک می‌کنم و می‌توانم تجربه‌های بساوایی به‌سان آنهایی که هنگام روز داشتم حاصل کنم. و مطمئنم که اگر نور کافی می‌بود، رنگهایی را می‌دیدم که با بو و ساختمان گل هماهنگ می‌نمایند. باز، امکان دارد که در تجربه من اصوات معینی با رنگهای معین و با شکل معین در تداعی و پیوند باشند. مثلاً، آنچه آواز قناری^{۱۱۱} می‌نامیم، يك رشته پیاپی از اصواتی است که با حضور رنگهایی معین و شکل یا پیکری معین هماهنگ می‌نمایند.

بنابراین، مجموعه‌ها یا دسته‌هایی از کیفیات یا، به سخن لاک، «تصورات» وجود دارند. و «چون در تخیل‌مان نمی‌گنجد که این تصورات بسیط چگونه پاینده به خود توانند بود، خود را به فرض

110. associated

۱۱۱. در متن انگلیسی blackbird آمده است. مترجم از آن جهت «قناری» را در ترجمه آورد که این پرنده برای ما ایرانیان شناساست. — م.

اسطوقسی^{۱۱۲} خو می‌دهیم که پابندگی و نشأت تصورات بدان است و لذا همان را جوهر^{۱۱۳} می‌خوانیم.»^{۱۱۴} این تصور جوهر به وجه کلی است، یعنی «فرض نگاهدار ناشناخته کیفیاتی که می‌توانند تصورات بسیط را در ما فراآورند؛ و چنان کیفیات در عرف عام اعراض^{۱۱۵} نام می‌گیرند.»^{۱۱۶} ذهن تصور يك اسطقس یا يك نگاهدار کیفیات را فراهم می‌کند. به سخن دقیقتر، ذهن تصور اسطوقسی یا نگاهداری را فراهم می‌کند که کیفیات نخستین در ذات آن گنجداند و به میانجی کیفیات نخستین تواناست تا تصورات بسیط کیفیات دومین را در ما فراآورد. تصور کلی جوهر «چیزی نیست مگر نگاهدار مفروض ولی ناشناخته آن کیفیاتی که موجودند و می‌پنداریم که قیامشان بدون چیزی که به هم نگاهشان دارد (sine re substante) ممکن نیست، و آن نگاهدار را substantia [= جوهر] می‌نامیم که مدلول حقیقیش به زبان ساده 'ایستادن در زیر' یا 'برپا نگاهداشتن' است.»^{۱۱۷}

درکش مهم است که سخن لاک دربارهٔ منشاء تصور ما از جوهر است. استیلینگ‌فلیت اسقف ووستر^{۱۱۸} ابتدا مراد لاک را چنین فهمید که جوهر جز ساختهٔ اوهام آدمیان نیست. لاک در پاسخ گفت که او در تصور جوهر بحث می‌کند نه در وجودش. گفتن اینکه تصور جوهر بنیادش در عادت ماست به فرض کردن یا مسلم گرفتن گونه‌ای نگاهدار برای کیفیات، بدان معنی نیست که این فرض یا مقدمهٔ مسلم پنداشته، ناموجه است و همچو چیزی به نام جوهر وجود ندارد. در نظر لاک، استنباط جوهر موجه است؛ ولی این تغییری در آن واقعیت نمی‌دهد که جوهر حاصل استنباط است. ما جواهر را ادراک نمی‌کنیم؛ ما جوهر را همچون نگاهدار «اعراض»، یعنی کیفیات یا حالات استنباط می‌کنیم. زیرا نمی‌توانیم تصور کنیم که اینها ایستاده به خود باشند. و گفتن اینکه تصور کلی جوهر تصور اسطوقسی ناشناخته است، در حکم آن است که بگوییم یگانه ویژگی تصور جوهر در ذهنمان همان خصوصیت نگاهداشتن اعراض است؛ یعنی خصوصیت اسطوقسی که کیفیات نخستین در ذات آن گنجداند و دارای توان ایجاد تصورات بسیط در ماست. مراد آن نیست که جوهر ساختهٔ صرف متخیله است.

میان این تصور کلی جوهر، که روشن و متمایز نیست، و تصورات متمایزمان از جواهر جزئی باید تمیز نهاد. «جواهر جزئی فقط ترکیبات چندی از تصورات بسیط‌اند.... به یاری همچو ترکیباتی

112. substratum 113. substance

۱۱۴. جستار، ۲، ۲۳، ۱: ۱، ص ۳۹۰-۱.

115. accidents

۱۱۶. جستار، ۲، ۲۳، ۱: ۲، ص ۳۹۱. ۱۱۷. همان، ص ۳۹۲.

118. Bishop Stillingfleet of Worcester

از تصورات بسیط و نه چیز دیگر است که ما انواع جزئی جواهر را بر خود باز می‌نماییم.^{۱۱۹} بمثل ما شماری تصور بسیط (از سرخ، از بویی معین، از شکل یا پیکری معین و جزآن) داریم که در تجربه هماهنگ‌اند، و ترکیشان را به نام واحد «گل سرخ» می‌خوانیم. به همان سان «تصور خورشید چیست جز مجموعه‌ای از چندین تصور بسیط درخشان، داغ، گرد، دارای حرکت منظم مداوم، در فاصله‌ای معین از ما، و شاید برخی تصورات دیگر؟»^{۱۲۰} خلاصه، «همه تصوراتمان از جواهر گونه‌گون تنها عبارت‌اند از مجموعه‌های تصورات بسیط، با فرض چیزی که به آن تعلق می‌گیرند و در آن برپایند، هر چند که از این چیز مفروض هیچ تصور روشن و متمایزی نداریم.»^{۱۲۱}

تصورات بسیطی که به هم می‌پیوندیم تا تصور مرکب یک جوهر جزئی را بسازیم، از راه احساس یا مراقبه به دست می‌آیند. بدین سان تصور جوهر روحانی نفس^{۱۲۲} این گونه دست می‌دهد که تصورات بسیط اندیشیدن، شک‌ورزیدن و مانند آن را که پدیدآورده مراقبه‌اند، به مفهوم مبهم و تاریک اسطقیسی که این کنشهای روانی^{۱۲۳} با آن ملازمه دارند می‌پیوندیم.

سزاوار است که بی‌درنگ خاطرنشان سازیم که لاک از لفظ «جوهر روحانی» در این زمینه همانا جوهری اندیشنده را می‌خواهد. در کتاب چهارم جستار، هنگام بحث در گستره شناخت، می‌گوید که «ما تصورات ماده و اندیشیدن را داریم، ولی احتمالاً هرگز نخواهیم توانست بدانیم که آیا موجود مادی محض می‌اندیشد یا نه.»^{۱۲۴} همین اندازه می‌دانیم که همه‌توانی^{۱۲۵} خدا ممکن است بتواند قوه اندیشیدن را به چیز مادی ببخشد. دکتر استیلینگ‌فلیت اسقف ووستر اشکال می‌کرد که در این صورت اثبات وجود جوهر روحانی در ما ناممکن است. لاک به این اشکال چنین پاسخ داد که مفهوم جوهر، مبهم و نامتعین^{۱۲۶} است، و افزودن اندیشیدن آن را به جوهری روحانی مبدل می‌گرداند. بدین گونه می‌توان باز نمود که جوهری روحانی در ما هست. اما اگر دکتر استیلینگ‌فلیت از «جوهر روحانی معنای جوهری نامادی یا مجرد^{۱۲۷} می‌خواهد، وجود همچو جوهری در ما پذیرای اثبات عقلی دقیق نیست. لاک نمی‌گوید که خدا می‌تواند قوه اندیشیدن را به یک چیز مادی ببخشد، بلکه می‌گوید که او تصورناپذیر نمی‌داند که خدا چنین کند. و اما درباره دلالت‌های تضمینی^{۱۲۸} به لحاظ نامیرندگی نفس^{۱۲۹} که اسقف توجه را به آن جلب می‌کند، باید گفت که یقین ما در این باب بیشتر ناشی از ایمان به وحی و الهام^{۱۳۰} است تا پدیدآمده از برهان فلسفی دقیق.

افزون براین، «اگر ما تصورمان را از وجود برین^{۱۳۱} فهم‌ناپذیر برسیم، پی می‌بریم که به همان

۱۱۹. جستار، ۲، ۲۳، ۶؛ ۱، ص ۳۹۶. ۱۲۰. همان، ص ۳۹۷. ۱۲۱. جستار، ۲، ۲۳، ۳۷؛ ۱، ص ۴۲۲.

122. spiritual substance of the soul 123. psychical

۱۲۴. جستار، ۴، ۳، ۶؛ ۲، ص ۱۹۲.

125. omnipotence 126. indeterminate 127. immaterial

128. implications 129. immortality 130. revelation 131. Supreme Being

شیوه بر آن دست می‌یابیم، و تصورات مرکبمان از خدا و ارواح جداگانه بر ساخته از تصوراتی بسیط‌اند که از مراقبه می‌گیریم.»^{۱۳۲} هنگامی که تصور خدا را می‌سازیم، تصورات آن کیفیاتی را که «داشتنشان بهتر از نداشتنشان است»^{۱۳۳} تا بی‌نهایت می‌گسترانیم و با ترکیشان تصور مرکب یگانه‌ای را حاصل می‌کنیم. خدا در ذات خویش بسیط است نه مرکب؛ ولی تصور ما از او مرکب است.

تصورات متمایز ما از جوهرهای جسمانی^{۱۳۴} بر ساخته شده‌اند از تصورات کیفیات نخستین، تصورات کیفیات دومین (توانهای موجود در چیزها به فرا آوردن تصورات مختلف در ما از طریق حواس)، و تصورات توانهای چیزها به ایجاد چنان دگر گونیهای کیفیات نخستین در اجسام دیگر یا پذیرفتن چنان دگر گونیهای کیفیات نخستین در خودشان که از تصورات پیشتر فرآمده تصورات گوناگونی در ما فرامی‌آورند. برآستی، «بیشتر تصورات بسیطی که تصورات مرکب جواهر را برمی‌سازند، چنانچه بحقیقت نگریسته شوند همانا فقط توانهایند، هر قدر هم که متمایل باشیم آنها را کیفیات مثبت تلقی کنیم.»^{۱۳۵} مثلاً، بخش بیشتر تصور طلا بر ساخته از تصورات کیفیات است (مانند زردی، قابلیت ذوب و قابلیت انحلال در تیزاب سلطانی) که چون در خود طلا وجود دارند، فقط توانهای کارگر یا کاربرند.

تا آنجایی که تصورات مرکب متمایز ما از جواهر جزئی صرفاً آمیزه‌هایی از تصورات بسیط‌اند که از راه احساس و مراقبه گرفته می‌شوند، تشکشان را می‌توان بر حسب مقدمات^{۱۳۶} تجربه‌باورانه لاک تبیین کرد. زیرا او تشکل تصورات مرکب را به یاری ترکیب تصورات بسیط صریحاً منظور می‌داشت. ولی ظاهراً محل شك است که آیا مقدماتش روا می‌دارند که او تشکل تصور کلی جوهر را به اسطوقسی پوشیده تبیین کند. دکتر استیلینگ‌فلیت ابتدا می‌اندیشید که مقصود لاک آن است که جوهر جز ترکیبی از کیفیات نیست. و لاک در پاسخ، تصورات مرکب جوهرهای جزئی را از تصور کلی جوهر باز شناخت. تصورات اول با ترکیب تصورات بسیط دست می‌دهند، ولی تصور دوم نه. پس حصول آن چگونه است؟ لاک می‌گوید با «تجريد». اما پیش از این در توصیف فراگرد تجريد گفته بود: «جدا کردن تصورات از همه تصورات دیگری که در وجود واقعیشان ملازم آنهايند.»^{۱۳۷} و در تشکل تصور کلی جوهر، مسئله بر سر عطف توجه به جزء واحدی از دسته

۱۳۲. جستار، ۲، ۲۳، ۳۳: ۱، ص ۴۱۸. ۱۳۳. همان جا.

134. corporeal substances

۱۳۵. جستار، ۲، ۲۳، ۳۷: ۱، ص ۴۲۲.

136. premisses

۱۳۷. جستار، ۲، ۱۲، ۱: ۱، ص ۲۱۳-۱۴.

تصورات و حذف یا تجرید^{۱۳۸} از باقی نیست، بلکه برسر استنباط يك اسطقس است. و در این مورد چنان می‌نماید که تصویری نو پدید می‌آید که به توسط احساس یا مراقبه، یا به توسط آمیختن تصورات بسیط، یا به میانجی تجرید در معنای بالا دست یافتنی نیست. برآستی لاک از تصور کلی جوهر همچون تصویری که نه روشن است نه متمایز سخن می‌گوید. ولی با این همه، از این «تصور» سخن می‌گوید. و اگر آن اصلاً تصویری باشد، مشکل می‌توان بنابر مقدمات لاک توضیح داد که چگونه پدید می‌آید. او یقین توانی کارگر به ذهن نسبت می‌داد. ولی مشکل توضیح منشاء تصور کلی جوهر همچنان برجاست، مگر آنکه لاک بخواهد در مقدماتش تجدیدنظر کند یا آنها را به تقریر جدید درآورد.

تصور لاک از جوهر، آشکارا برگرفته از فلسفه مدرسی است. ولی، آنچنان که گاهی می‌انگارند، با تصور آکویناس یکسان نیست. تمایز صریح میان جوهر و عرض نزد آکویناس، همچنان که نزد لاک، کار ذهن مراقب و اندیشه‌گر^{۱۳۹} است؛ ولی این تمایز به دیده آکویناس درون تمام داده^{۱۴۰} تجربه، یعنی چیز یا جوهر متبدل به حالت یا به عرض^{۱۴۱}، برقرار می‌گشت درحالی که به دیده لاک جوهر ورای تجربه، و اسطقسی ناشناخته است. باز، در نظر آکویناس جوهر اسطقسی نامتغیر نیست، ولو بتوانیم میان تغییر عرضی^{۱۴۲} و جوهری^{۱۴۳} تمیز بگذاریم. اما لاک چنان سخن می‌گوید که گویی جوهر اسطقسی نامتغیر و زیر پدیده‌های متغیر پنهان است. به عبارت دیگر، پنداشت آکویناس از جوهر بیشتر از پنداشت لاک به دیدگاه عقل سلیم نزدیک است.

تمایز لاک میان تصور کلی جوهر و تصورات جواهر جزئی، با تمایزش میان ماهیات واقعی^{۱۴۴} و ماهیات اسمی^{۱۴۵} پیوستگی دارد. ولی درباره این موضوع پیش از کتاب سوم جستار بحث نمی‌کند، و من اینک آن را کنار می‌گذارم تا تبیین او را از منشاء تصور غلیت بررسی کنم.

۶. نسبتها

پیش از این یادآور شدم که لاک در مسوده اول جستار نسبتها را همراه جواهر و حالات زیر عنوان کلی تصورات مرکب رده‌بندی کرد. اما هرچند این رده‌بندی در طبع چهارم جستار از نو پیدا می‌آید، لاک رده‌بندی دیگری نیز به دست می‌دهد که در آن نسبتها به خودی خود در يك رده قرار می‌گیرند. پهلوی هم نهادن دو روش رده‌بندی آشکارا رضایت‌بخش نیست. به هر روی، لاک می‌گوید که نسبتها از عمل مقایسه^{۱۴۶} يك چیز با چیزی دیگر پدید می‌آیند. اگر من بهرام را به عنوان بهرام و تنها به خودی خودش به دیده گیرم، او را با چیز دیگری مقایسه نمی‌کنم. و هنگامی که می‌گویم بهرام

138. abstracting 139. reflective mind 140. datum 141. modified or accidental-
fied 142. accidental 143. substantial 144. real essences
145. nominal essences 146. comparing

سفید است، همین سخن راست می‌آید. «ولی آن گاه که نام شوهر به بهرام می‌دهم، از شخص دیگری خبر می‌دهم؛ و چون نام سفیدتر به او می‌دهم، از چیزی دیگر خبر می‌دهم: در هر دو مورد، اندیشه من به چیزی فراتر از بهرام می‌کشد، و دو چیز به لحاظ می‌آیند.»^{۱۴۷} الفاظی مانند «شوهر»، «پدر»، «فرزند» و جز آن، آشکارا الفاظی نسبی^{۱۴۸} هستند. ولی الفاظ دیگری هستند که به دیده نخست مطلق^{۱۴۹} می‌نمایند اما «نسبتی ضمنی ولو کمتر مشهود را در خود نهان دارند.»^{۱۵۰} از این قبیل الفاظ، مثلاً لفظ «ناقص» است.

هر تصویری، خواه بسیط خواه مرکب، پذیرای مقایسه با تصور دیگر است و بدین سان مایه پیدایی تصور نسبت می‌شود. اما همه تصوراتمان از نسبتها می‌توانند بفرجام به تصورات بسیط تحویل یابند. این یکی از نکاتی است که لاك سخت دلمشغول آن است. زیرا اگر بخواهد نشان دهد که توضیح تجربه باورانه‌اش درباره منشأ تصورات برحق است، باید نشان دهد که همه تصورات نسبت‌هادر نهایت از تصوراتی ساخته شده‌اند که از راه احساس یا مراقبه به دست می‌آیند. و او سپس با تطبیق نظریه‌اش بر نسبتهای گزیده معینی مانند علیت، حجت می‌انگیزد که قولش صادق است.

ولی پیش از آنکه تحلیل لاك را از علیت بازجوییم، سزاوار است که توجه را به شیوه ایهام‌آمیز لاك در بیان نسبتها جلب کنیم. در وهله نخست پروای او باز نمودن آن است که ذهن چگونه تصوراتش را از نسبتها کسب می‌کند؛ یعنی نخست دلمشغول مسئله‌ای روانشناختی است نه مسئله‌ای هستی‌شناختی^{۱۵۱}: طبع نسبتها چیست؟ لیکن، از آنجا که در توصیف تصور گفته است که هر آنچه موضوع ذهن به هنگام اندیشیدن قرار می‌گیرد، چنین برمی‌آید که نسبتها، چون موضوع اندیشه واقع گردند، تصورات‌اند. و بعضی گفته‌هایش را دشوار می‌توان به معنای دیگری جز این فهمید که نسبتها ذهنی^{۱۵۲} هستند. مثلاً می‌گوید که «طبع نسبت عبارت است از ارجاع دو چیز به یکدیگر یا مقایسه دو چیز با همدیگر.»^{۱۵۳} باز، «نسبت عبارت است از شیوه‌ای برای مقایسه یا ملاحظه دو چیز با همدیگر، و دادن نامی از روی این مقایسه به یکی یا به هر دو آنها؛ و گاهی حتی دادن نامی به خود نسبت.»^{۱۵۴} به علاوه، لاك به تصریح می‌گوید که نسبت «در وجود واقعی چیزها گنجد نیست، بلکه چیزی بیرونی و برافزوده است.»^{۱۵۵} و سپس تر هنگام پرداختن به سوءاستعمال کلمات، می‌گوید که ما نمی‌توانیم تصوراتی از نسبتها حاصل کنیم که با خود چیزها ناسازگار

۱۴۷. جستار، ۲، ۲۵، ۱: ۱، ص ۴۲۷.

148. relative 149. absolute

۱۵. جستار، ۲، ۲۵، ۳: ۱، ص ۴۲۸.

151. ontological 152. mental

۱۵۳. جستار، ۲، ۲۵، ۵: ۱، ص ۴۲۸. ۱۵۴. جستار، ۲، ۲۵، ۷: ۱، ص ۴۲۹-۳۰. ۱۵۵. جستار، ۲، ۲۵.

۱: ۸، ص ۴۳۰.

درمی‌آیند، زیرا نسبت فقط نحوه‌ای است برای ملاحظه یا مقایسه دو چیز باهم و لذا «تصوری ساخته خود من است.»^{۱۵۶} درعین حال، لاک درباره تصورات نسبتها آزادانه سخن می‌گوید؛ و روشن نمی‌کند که با این کار چه چیزی را می‌خواهد برساند. گیریم که من بهرام را تنها به‌خودی‌خود ملاحظه نکنم بلکه او را با فرزندش سهراب «مقایسه کنم». سپس می‌توانم به بهرام از حیث پدر بیندیشم، که لفظی نسبی است. خوب، چنانکه دیدیم، لاک می‌گوید که نسبت مقایسه يك چیز با چیز دیگر است. خویشاوندی درحال مورد بحث باید عبارت از عمل «مقایسه» بهرام با سهراب باشد. و تصور نسبت باید عبارت از تصور عمل مقایسه باشد. ولی سخنی غریب است که بگوییم خویشاوندی پدری عبارت است از عمل مقایسه يك مرد با مرد دیگر؛ و غریبتر آنکه بگوییم تصور خویشاوندی پدری عبارت است از تصور عمل مقایسه. وانگهی، هنگامی که لاک در کتاب چهارم جستار سخن درباره شناخت وجود خدا می‌گوید، بروشنی می‌رساند که همه متناهیات از حیث علتشان به خدا وابسته‌اند، یعنی يك نسبت واقعی وابستگی^{۱۵۷} با خدا دارند. حق مطلب بظاهر این است که لاک نظریه‌اش را دریاب نسبتها به شیوه‌ای روشن و دقیق نپرداخت. هنگامی که از نسبتها به وجه عام سخن می‌گوید، گویا می‌خواهد بگوید که نسبتها همه ذهنی‌اند؛ ولی این گفته او را از آن باز نمی‌دارد که درباره برخی نسبتهای خاص چنان سخن بگوید که پنداری آنها ذهنی محض نیستند. این حال را به‌گمانم می‌توان در بحث او درباره علت دریافت.

۷. علت

به رأی لاک، «آنچه را که تصور بسیط یا مرکبی را فراهمی آورد، به نام کلی علت^{۱۵۸} می‌خوانیم و آنچه را فراآورده شده است، معلول^{۱۵۹}». ^{۱۶۰} بنابراین، تصورات علت و معلول را از این مشاهده می‌گیریم که چیزهای جزئی، یعنی کیفیات یا جواهر، آغاز به بودش می‌گذارند. مثلاً چون مشاهده می‌کنیم که آبگونگی^{۱۶۱}، یعنی «تصور بسیط»، با به‌کار بستن درجه معینی از گرمی به موم در آن فراهمی‌آید، «تصور بسیط گرمی را به نسبت با آبگونگی در موم، علت آن، و آبگونگی را معلولش می‌خوانیم.»^{۱۶۲} به همان سان، چون مشاهده می‌کنیم که چوب، یعنی «تصور مرکب»، بر اثر آتش به خاکستر، یعنی «تصور مرکب» دیگری، مبدل می‌شود، آتش را به نسبت با خاکستر علت و خاکستر را معلول می‌خوانیم. پس مفاهیم علت و معلول از تصورات گرفته از راه احساس یا مراقبه

۱۵۶. جستار، ۳، ۱۰، ۳۳؛ ص ۱۴۵.

157. dependence 158. cause 159. effect

۱۶۰. جستار، ۲، ۲۶، ۱۱؛ ص ۴۳۳.

161. fluidity

۱۶۲. همان، ص ۴۳۴.

برمی‌خیزند. و «برای حصول تصور علت و معلول کافی است که هر تصور بسیط، یا جوهری را ملاحظه کنیم که به توسط تصور بسیط یا جوهر دیگر، بدون آنکه نحوه این عمل را بدانیم، آغاز به وجود می‌گذارد.»^{۱۶۳} می‌توان میان سه گونه فراآمدن فرق گذاشت. هنگامی که جوهری نو از ماده بیشتر موجود فرامی‌آید، از «تکوین»^{۱۶۴} سخن می‌گوییم. چون «تصور بسیط» (کیفیت) جدیدی در چیزی بیشتر موجود فرامی‌آید، از «تغییر»^{۱۶۵} سخن می‌گوییم. وقتی چیزی آغاز به بودش می‌گذارد بی‌آنکه ماده بیشتر موجودی در میان باشد تا از آن ساخته شود، از «خلق»^{۱۶۶} سخن می‌گوییم. ولی لاک می‌گوید که تصورات همه صور گوناگون فراآمدن، ناشی از تصوراتی هستند که از راه احساس و مراقبه گرفته می‌شوند، هرچند او هیچ‌گونه تبیینی به دست نمی‌دهد که چگونه این گزاره کلی برمورد تصور خلق شمول می‌یابد.

تا جایی که علیت نسبتی میان تصورات است، ساخته ذهن است. ولی شالوده‌ای واقعی دارد که همان توان است؛ یعنی توانهایی که جواهر دارند و بدان بر جواهر دیگر اثر می‌گذارند و تصورات را در ما فرامی‌آورند. لاک تصور توان را در رده تصورات بسیط می‌گذارد، هرچند «اقرار می‌کنم که توان گونه‌ای نسبت دربر دارد، نسبتی با عمل یا تغییر.»^{۱۶۷} و همچنان که بیشتر دیدیم، توانها به فعال و منفعل قسمت می‌شوند. لذا می‌توان پرسید که تصور توان فعال و تأثیر علی از کجا نشأت می‌گیرند. جوابش، به زعم لاک، آن است که روشستین تصور ما از توان فعال از مراقبه یا درون‌نگری سرچشمه می‌گیرد. اگر گوی متحرکی را مشاهده کنیم که به گوی ساکنی می‌خورد و آن را به حرکت درمی‌آورد، هیچ توان فعالی را در گوی نخستین مشاهده نمی‌کنیم؛ زیرا «آن گوی فقط حرکتی را که از دیگری گرفته بود منتقل می‌کند و همان قدر که دیگری می‌گیرد در خود از دست می‌دهد. این مشاهده فقط تصور بسیار مبهمی از توانی فعال که در جسم می‌جند به ما می‌دهد، درحالی که مشاهده می‌کنیم که فقط حرکتی را انتقال می‌دهد نه آنکه حرکتی را فرآورد. زیرا تصویری بسیار مبهم از توانی است که نه به فرآوردن فعل بلکه به تداوم انفعال می‌رسد.»^{۱۶۸} ولی اگر به درون‌نگری روی آوریم، «در خویشتن توانی می‌یابیم برای آغازیدن یا بازداشتن، ادامه دادن یا به پایان آوردن چندین فعل ذهنمان و چندین حرکت بدنمان، صرفاً به یاری اندیشه یا گزینندگی ذهن که کردن یا نکردن چنین و چنان فعل ویژه‌ای را انگاری فرمان می‌دهد.»^{۱۶۹} بنابراین، اعمال اراده است که روشستین تصور توان و تأثیر علی را به ما می‌دهد.

بدین‌سان لاک با دلی خرسند شالوده‌های تجربی تصورات آدمی را از علت و معلول و از تأثیر علی

۱۶۳. جستار، ۲، ۲۶، ۲: ۱، ص ۴۳۵.

164. generation 165. alteration 166. creation

۱۶۷. جستار، ۲، ۲۱، ۳: ۱، ص ۳۱۰. ۱۶۸. جستار، ۲، ۲۱، ۴: ۱، ص ۳۱۲. ۱۶۹. جستار، ۲، ۲۱، ۵:

۱، ص ۳۱۳.

یا کار کرد توان فعال می‌نهد. ولی هیچ تحلیل واقعی از نسبت علی به‌دست نمی‌دهد. به هرروی، هم در حجت‌هایش بر وجود خدا هم هنگام نوشتن به استیلینگ فلیت، صراحت دارد که او بی‌گمان است که گزاره «هرچیز که آغازی دارد ناگزیر دارای علتی است» گزاره‌ای شبهه‌ناپذیر است. بر لاک خرده گرفته‌اند که توضیح نمی‌دهد چگونه این گزاره به تجربه مسجل می‌گردد. اما، همچنان که کتاب چهارم جستار به وضوح فراوان بیان می‌کند، لاک باور داشت که چیزی به نام یقین شهودی^{۱۷۰} هست و ذهن بر درک رابطه‌ای ضروری میان تصورات تواناست. در مورد گزاره محل بحث، لاک بی‌گمان می‌گفت که ما تصوراتمان را از چیزی که آغاز به هستی می‌گذارد و از علت به میانجی تجربه تحصیل می‌کنیم، و سپس رابطه ضروری میان تصورات را ادراک می‌کنیم که تقریرش در چنین گزاره‌ای است که هرچیز که آغاز به‌بودن می‌نهد علتی دارد: احتمالاً اومی‌اندیشید که چنین تبیینی از موضوع، مقتضیات نظریه تجربه‌باورانه او را درباره مبانی همه تصورات و شناخت برمی‌آورد. اینکه آیا این تبیین با گفته‌هایش درباره نسبتها به‌منزله ساخته‌های ذهنی می‌سازد یا نه مسئله دیگری است.

۸. اینهمانی به نسبت با اجسام بی‌جان و جاندار و با انسان

لاک در زمینه نسبتها، فصلی را به تصورات «اینهمانی» (هوهویت)^{۱۷۱} و «این نه‌آنی»^{۱۷۲} اختصاص می‌دهد. هنگامی که می‌بینیم چیزی در مکانی معین و در لحظه‌ای معین از زمان وجود دارد، اطمینان داریم که آن چیز خودش است و نه چیزی دیگر که در همان‌گاه در جای دیگر وجود دارد، ولو این دو چیز بسا که از باره‌های دیگر مشابه هم باشند. زیرا یقین داریم که چیزی واحد و یکسان نمی‌تواند همزمان در بیشتر از یک جا وجود داشته باشد. اشاره لاک اینجا به کاربرد متداول زبانی^{۱۷۳} است. اگر مشاهده می‌کنیم که جسم A در زمان t در مکان x وجود دارد و اگر مشاهده می‌کنیم که جسم B در زمان t در مکان y وجود دارد، از آنها به‌عنوان دو جسم مختلف سخن می‌گوییم، هراندازه هم که به یکدیگر بمانند. ولی اگر A و B هر دو در زمان t در مکان x وجود داشته باشند، از یکدیگر تمیزناپذیرند؛ و ما از جسمی واحد و یکسان سخن می‌گوییم نه از دو جسم. مرادم آن نیست که لاک می‌اندیشید که این نظر «امری صرفاً مربوط به کلمات» است. مقصودم این است که او نظرگاه عقل سلیم را اختیار می‌کند که در کاربرد متداول زبانی صورت بیان می‌یابد. لاک می‌گوید از آنجا که خدا جاویدان، دگرگونی‌ناپذیر و همه‌جا حاضر است، شکی درباره خود-سانی^{۱۷۴} ثابت او نتواند بود. ولی چیزهای متاهی در زمان و مکان آغاز به وجود یافتن می‌کنند؛ و

170. intuitive certainty

171. identity

172. diversity

173. linguistic

174. self-identity

اینهمانی هر چیز، مادام که موجود است، به مدد نسبتش با زمان و مکانی که در آن آغاز به وجود یافتن می کند تعیین می یابد. و بنابراین می توانیم مسئله تفرد^{۱۷۵} را این گونه بگشاییم که بگوییم مبدء تفرد «خود وجود است که هرنوع هستی را به زمان و مکان ویژه ای که قابل انتقال به دو چیز هم گونه نیستند تعیین می کند.»^{۱۷۶} واپسین جزء این تعریف از آن رو گنجانده شده است که دو جوهر دیگر گونه امکان دارد که در زمانی یکسان مکانی یکسان را بگیرند. احتمالاً، نخست در اندیشه جاودانگی و حضور همه جایی^{۱۷۷} خداست.

اما اگرچه لاك اینهمانی را در وجه عام به نسبت با مختصات^{۱۷۸} زمانی^{۱۷۹} و مکانی^{۱۸۰} وجود يك چیز تعریف می کند، خودش آگاه است که موضوع فروپییچیده تر از آن است که این تقریر منظور می دارد. اگر دو اتم به هم بیوندند تا يك «مقدار ماده»^{۱۸۱} را تشکیل دهند، مادام که همان دو اتم به هم پیوسته باشند از این مقدار همچون همان مقدار سخن می گوئیم. اما اگر يك اتم را بردارند و اتم دیگری را بیفزایند، نتیجه اش مقدار یا جسمی دیگرسان است. ولیکن در چیزهای جاندار^{۱۸۲} خو گرفته ایم که از موجود جاندار^{۱۸۳} به عنوان همان جسم جاندار یکسان سخن بگوییم، ولو که دگرگونیهای آشکاری در ماده روی نموده باشند. يك گیاه همچنان همان گیاه است «مادام که از همان حیات بهره مند است، هرچند آن حیات به ذرات جدید ماده انتقال یابد که درون سازمان مستمر همسانی که با آن گیاه سازگار است با گیاه زنده یگانگی حیاتی می یابند.»^{۱۸۴} درمورد جانوران نیز حال همین است. اینهمانی مستمر جانور از بعضی جهات به اینهمانی ماشین می ماند. زیرا از ماشین به منزله چیزی یکسان سخن می گوئیم، هرچند بخشهایی از آن را مرمت یا نو گردانده باشند، چرا که ماشین را سازمانی مستمر از همه اجزائی می دانیم که ناظر به حصول غایت یا غرضی معین اند. ولی جانور از این لحاظ با ماشین فرق دارد که درمورد ماشین حرکت از بیرون می آید و حال آنکه درمورد جانور حرکت از درون می آید.

بنابراین، اینهمانی يك چیز بی جان^{۱۸۵} «بسیط» را می توان برحسب زمان و مکان تعریف کرد (هرچند لاك استمرار تاریخ مکانی-زمانی^{۱۸۶} چیز را به منزله یکی از ملاکهای خودسانی پایدار ذکر نمی کند). اینهمانی مستمر يك چیز بی جان مرکب، مقتضی اینهمانی مستمر (به نسبت با مکان و زمان) اجزای بر سازنده آن است. لیکن اینهمانی مستمر يك جسم جاندار به نسبت با سازمان اجزائی که از حیاتی

175. individuation

۱۷۶. جستار، ۲، ۲۷، ۴: ۱، ص ۴۴۱-۲.

177. omnipresence

178. co-ordinates

179. temporal

180. spatial

181. mass of matter

182. organic

183. organism

۱۸۴. جستار، ۲، ۲۷، ۵: ۱، ص ۴۴۳.

185. inorganic

186. spatio-temporal

مشترك شكل و جان می گیرند تعریف می شود نه به نسبت با اینهمانی مستمر خود اجزا. بواقع، «در این دو مورد، یعنی مورد مقداری از ماده و مورد جسمی جاندار، اینهمانی بر چیزی یکسان به کار بسته نمی شود.»^{۱۸۷} اجسام بی جان و جاندار بر گونه متفاوت اند، و ملاکهای اینهمانی در دو مورد تفاوت می کنند، هر چند در هر دو باید وجودی مستمر باشد که نسبتی با مختصات مکانی-زمانی دارد.

ملاکهای اینهمانی را که بر اجسام جاندار دیگر انطباق می پذیرند تا کجا می توان بر انسان منطبق کرد؟ لاک پاسخ می دهد که خودسانی مستمر انسان «در این است که ذرات مدام گذرنده ماده که با جسم سازمان یافته^{۱۸۸} یکسان پیوند حیاتی دارند، به طور پیاپی از حیات مستمر یکسان بهره مندند.»^{۱۸۹} او معنای درست این قول را به کلام دقیق توضیح نمی دهد، ولی روشن می کند که به عقیده اش ما عادت داریم، و بحق عادت داریم، که وقتی استمرار جسمانی در میان است از «همان انسان» سخن گوئیم. هر گونه تغییرات روانشناختی که در انسانی رخ نمایند، همچنان او را همان انسان می خوانیم، به شرطی که وجود جسمانیش مستمر باشد. اما اگر اینهمانی نفس را یگانه ملاک یکسانی یا همانی^{۱۹۰} بدانیم، نتایجی غریب بر می آیند. بمثل، اگر محض احتجاج فرضیه تناسخ^{۱۹۱} را بپذیریم، باید بگوئیم که X که در یونان باستان می زیست همان Y است که در اروپای قرون وسطی می زیست، صرفاً از آن رو که نفس همان نفس بود. اما این طرز سخن بسیار غریب است. «من بر آنم که هیچ کس، اگر هم بتواند مطمئن باشد که نفس هلیوگابالوس^{۱۹۲} در یکی از خوکهایش حلول کرده است، باز نمی گوید که خوک، انسان یا هلیوگابالوس است.»^{۱۹۳} به سخن دیگر، لاک اینجا به کاربرد متداول زبانی توسل می جوید. ما در باره يك انسان می گوئیم که همان انسان است هنگامی که استمرار جسمانی در میان باشد. و اینجا ما ملاکی تجربی برای همانی یا یکسانی داریم. ولی به عقیده لاک، اگر بگوئیم که اینهمانی نفس است که انسانی را همان انسان می گرداند، اختیار کاربرد کلمه «همان»^{۱۹۴} از دست می رود.

اما اگرچه معمولاً عادت داریم که درباره يك انسان هنگامی که استمرار جسمانی هست همچون همان انسان سخن بگوئیم، باز می توان این سؤال را پیش کشید که اینهمانی شخصی^{۱۹۵} در چیست، و مرادمان از «شخص»^{۱۹۶} «موجودی اندیشه گر و عاقل است که عقلا و قوه مراقبه نفسانی دارد و می تواند خودش را به حیث خودش لحاظ کند، یعنی همان چیز اندیشه گر یکسان در زمانها و

۱۸۷. جستار، ۲، ۲۷، ۴، ۱، ص ۴۴۲.

188. organized body

۱۸۹. جستار، ۲، ۲۷، ۷، ۱، ص ۴۴۴.

190. sameness 191. reincarnation

۱۹۳. همان، ص ۴۴۵.

۱۹۲. Heliogabalus؛ امپراطور روم از ۲۱۸ تا ۲۲۲. — م.

194. same 195. personal identity

196. person

مکانهای مختلف». ۱۹۷ جواب این سؤال شعور یا آگاهی ۱۹۸ است، که به گفته لاک از اندیشیدن جدایی ناپذیر و ذاتی آن است «چرا که امکان ندارد که کسی ادراک کند بی آنکه ادراک کند که ادراک می کند». ۱۹۹ «تا آنجا که این آگاهی را می توان بر هر کنش یا اندیشه گذشته ای واپس گسترد، اینهمانی آن شخص به همان جا می رسد». ۲۰۰

لاک این نتیجه منطقی را می گیرد که اگر برای همان انسان (یعنی، انسانی که همان انسان است به معنایی که استمرار جسمانی در میان است) امکان دارد که در زمان t^1 یک آگاهی متمایز و انتقال ناپذیر و در زمان t^2 آگاهی متمایز و انتقال ناپذیر دیگری داشته باشد، نمی توان گفت که آن انسان در زمان t^2 همان «شخص» است که در زمان t^1 بود. این «عقل سلیم نوع آدمی در رسمی ترین اعلام عقایدشان است که قوانین بشری دیوانه را برای افعال عاقل و عاقل را برای کرده های دیوانه کیفر نمی دهند و بدین سان از آنان دو شخص می سازند. توضیح این حال در زبانمان می آید آن گاه که می گویم فلان کس از خود بی خود شده است. این گفته به کنایه می رساند که آنان که اکنون آن را بر زبان می آورند یا دست کم ابتدا آن را بر زبان آوردند می اندیشیدند که خود دگرگون گشته است و دیگر همان شخص در آن انسان نیست». ۲۰۱

۹. زبان

لاک در پایان کتاب دوم جستار می گوید که پس از آنکه تبیینی از سرچشمه و انواع تصورات را داد، نخست سر آن داشت که بی درنگ بپردازد به بررسی کاربرد ذهن از این تصورات و شناختی که به میانجیشان کسب می کنیم. ولی تأمل او را بر این نظر واداشت که پیش از بحث در شناخت، ضروری است که به زبان بپردازد. زیرا تصورات و کلمات ۲۰۲ آشکارا سخت به هم پیوسته اند، و شناخت ما، به گفته او، عبارت از گزاره هاست. بنابراین سومین کتاب را به موضوع کلمات یا زبان ۲۰۳ مصروف داشت.

خدا انسان را بطبع موجودی اجتماعی آفرید. و زبان بنا بود که «ابزار بزرگ و پیوند مشترک جامعه» گردد. ۲۰۴ زبان از کلمات فراهم می آید، و کلمات علایم ۲۰۵ تصورات اند. «استعمال کلمات باید نشانه های محسوس تصورات باشد؛ و تصوراتی که کلمات نمودار آنند مدلول ۲۰۶ خاص و

۱۹۷. جستار، ۲، ۲۷، ۱۱؛ ص ۴۴۸.

198. consciousness

۱۹۹. همان، ص ۴۴۹. ۲۰۰. همان جا. ۲۰۱. جستار، ۲، ۲۷، ۳۰؛ ص ۴۶۱.

202. words 203. language

۲۰۴. جستار، ۳، ۱، ۲؛ ص ۳.

205. signs 206. signification

بی‌میانجی کلمات‌اند.»^{۲۰۷} راست است که ما کلمات را علایم تصورات ذهن خودمان و نیز علایم تصورات ذهن دیگران تلقی می‌کنیم، یعنی هنگامی که ما و آنان به زبانی مشترك سخن می‌گوییم. و غالباً می‌انگاریم که کلمات نمودار چیزهایند. با این حال، همه کلمات يك انسان در وهله نخست و بلافاصله بر تصورات درون ذهن خودش دلالت دارند. البته کلمات را می‌توان بدون معنی به کار برد. کودک می‌تواند کلمه‌ای را طوطی‌وار بیاموزد و به کار برد، بی‌آنکه برایش متصور باشد که مدلول^{۲۰۸} متداول آن کدام است. ولی در این مورد، کلمه جز صدایی بی‌معنی^{۲۰۹} نیست.

اگرچه لاک سرسختانه پای می‌فشرد که کلمات علایم تصورات‌اند، هیچ‌گونه توضیح تمامی از معنای این گزاره بدست نمی‌دهد. باری، دیدگاه کلیش، چنانچه در آن باریک‌بین نشویم، به اندازه کافی روشن است. بنابراین نظریهٔ بازنمایی لاک، تصورات عبارت از موضوعات بی‌واسطهٔ فکرند؛ و تصورات، یا بهتر بگوییم برخی تصورات، نمودار چیزها یا علایم چیزهایند. ولی تصورات، خصوصی‌اند. و برای ابلاغ^{۲۱۰} تصوراتمان به دیگران و آگاه شدن از تصورات دیگران، به علایم «محسوس»^{۲۱۱} و همگانی نیازمندیم. این نیاز را کلمات برمی‌آورند. ولی میان تصورات، که علایم چیزهایند، و کلمات این تفاوت هست. آن تصوراتی که دال^{۲۱۲} بر چیزهایند یا بازنمای^{۲۱۳} چیزهایند، علایم طبیعی‌اند. یعنی دست‌کم بعضی از آنها را چیزها فرامی‌آورند، هرچند برخی دیگر ساخته‌های ذهنی‌اند. لیکن همه کلمات علایم قراردادی^{۲۱۴} هستند: دلالت^{۲۱۵} آنها به گزینش یا قرارداد^{۲۱۶} معین می‌گردد. بدین گونه درحالی که تصور «انسان» در ذهنهای يك فرانسوی و يك انگلیسی یکسان است، علامت این تصور در زبان فرانسه homme و در زبان انگلیسی man است. روشن است که لاک فرض می‌گرفت که فکر به‌خودی خود واقعاً متمایز از استعمال کلمات و نمادها^{۲۱۷} است، و امکان بیان فکر یکسان در صورتهای زبانی گوناگون و زبانهای متفاوت دلیل بر این تمایز است.

لیکن به این گزاره که کلمات علایم تصورات‌اند، باید وصف و قیدی افزود. «علاوه بر کلماتی که نامهای^{۲۱۸} تصورات ذهن‌اند، شمارهٔ بسیاری از کلمات دیگر هست برای دلالت بر رابطه‌ای که ذهن میان تصورات یا گزاره‌ها برقرار می‌دارد.»^{۲۱۹} ذهن فقط به علایم تصورات «پیش‌رویش» نیاز ندارد، بلکه همچنین محتاج علایمی است که عملی از آن خودش را به نسبت با این تصورات بنماید یا خبر دهند. مثلاً، «است» و «نیست» افعال ذهن را در تصدیق و تکذیب می‌نمایند یا خبر می‌دهند

۲۰۷. جستار، ۳، ۲، ۱: ص ۹.

208. signified	209. non-significant	210. communication	211. sensible
212. signify	213. represent	214. conventional	215. signification
216. convention	217. symbols	218. names	

۲۱۹. جستار، ۳، ۷، ۱: ص ۹۸.

یا بیان می‌کنند. لاک این کلمات را «حروف»^{۲۲۰} می‌نامد، و زیر این عنوان نه همان رابطه^{۲۲۱} در گزاره‌ها بلکه همچنین حروف اضافه^{۲۲۲} و حروف ربط^{۲۲۳} را می‌آورد. اینها همه نشانگر یا مبین گونه‌ای فعل ذهن به‌نسبت با تصوراتش هستند.

اگرچه لاک هیچ‌گونه توضیح تمامی از نظریه‌اش در باب دلالت نمی‌دهد؛ به‌روشنی دریافت که گفتن اینکه کلمات علایم تصورات‌اند و زبان، که از علایم قراردادی فراهم می‌آید، وسیلهٔ ابلاغ و انتقال تصورات است، سخنی ناشی از ساده‌انگاری گزاره‌آمیز است. «برای آنکه کلمات را به قصد ابلاغ در کار آوریم، بایسته است که کلمات در شنونده دقیقاً همان تصویری را برانگیزند که در ذهن گوینده نمودار آند.»^{۲۲۴} ولی این غایت همیشه دست‌یافتنی نیست. مثلاً، کلمه‌ای ممکن است نمودار تصور بسیار مرکبی باشد؛ و در این مورد احراز اطمینان بسیار دشوار است که آیا کلمه همواره نمودار دقیقاً همان تصور در استعمال متداول است. «از این‌رو چنین پیش می‌آید که نامگذاریهای آدمیان برای تصورات بسیار مرکب، که بیشترین کلمات معنوی^{۲۲۵} هستند، به‌ندرت در دو کس مختلف مدلول دقیق یکسان دارند؛ زیرا تصور مرکب يك کس با تصور مرکب کس دیگر به‌ندرت موافق است، و بسا که با تصور مرکب خودش، یعنی با تصویری که دیروز داشت یا فردا خواهد داشت، مغایرت دارد.»^{۲۲۶} باز، چون حالات مختلط ساخته‌های ذهنی‌اند، یعنی مجموعه‌هایی از تصورات‌اند که ذهن آنها را برهم می‌نهد، مشکل بتوان معیار ثابتی برای معنی^{۲۲۷} یافت. معنای کلمه‌ای مانند «آدمکشی» صرفاً وابسته به انتخاب است. و اگرچه «عرف عام معنای کلمات را برای گفتگوی متداول بخوبی تنظیم می‌کند،»^{۲۲۸} هیچ مرجع حجیت^{۲۲۹} مسجلی در میان نیست که بتواند معنای دقیق همچو کلماتی را معین بدارد. از این‌رو گفتن اینکه نامها نمودار تصورات‌اند يك چیز است، و گفتن آنکه نامها دقیقاً نمودار کدام تصورات‌اند چیزی دیگر است.

این «نقصان»^{۲۳۰} زبان به هیچ‌رو پرهیزجستی نیست. لیکن «سوءاستعمال»^{۲۳۱} کلمات پرهیزپذیر است. نخست آنکه انسانها بسا کلماتی جعل می‌کنند که نمودار تصورات روشن و متمایزی نیستند. «اینجا نیازی به آوردن نمونه‌های فراوان ندارم؛ مطالعه و گفتگوی هرکس نمونه‌های کافی به دستش می‌دهند؛ یا اگر نمونه‌های بهتری می‌خواهد، جاعلان بزرگ این گونه

220. particles

221. copula

222. prepositions

223. conjunctions

۲۲۴. جستار، ۳، ۹، ۶، ۲، ص ۱۰۶.

225. moral

۲۲۶. همان، ص ۱۰۷.

227. meaning

۲۲۸. جستار، ۳، ۹، ۸، ۲، ص ۱۰۸.

229. authority

230. imperfection

231. abuse

الفاظ نمونه‌های فراوانی در اختیار دارند که بدان خرسندش گردانند: مرادم از جاعلان بزرگ همان فیلسوفان مدرسی^{۲۳۲} و فیلسوفان مابعدالطبیعی^{۲۳۳} هستند که فلاسفه ستیزنده طبیعیات و اخلاقیات در روزگاران متأخر را به گمانم می‌توان در شمارشان آورد.^{۲۳۴} دو دیگر، کلمات بسا در مناقشه بد به کار می‌روند، این گونه که آدمی واحد آنها را به معانی مختلف به کار می‌برد. سوءاستعمال دیگر در این است که کلمه را چیز بپنداریم و بینگاریم که ساخت واقعیت باید با شیوه‌های سخنان دربارۀ آن مطابق درآید. لاک همچنین کلام مجازی^{۲۳۵} را به عنوان نوعی سوءاستعمال زبان نام می‌برد. شاید بهتر می‌بود که از کلام مجازی به عنوان منبع یا سبب سوءاستعمال زبان نام می‌برد. برآستی، او خود تا اندازه‌ای چنین می‌اندیشد. زیرا می‌گوید که «بلاغت^{۲۳۶}، مانند جنس لطیف، زیبایی‌هایی چندان غالب دارد که بر نمی‌تابد سخنی خلافش بگویند.»^{۲۳۷} ولی نکته منظورش این است که «بلاغت» و صناعت خطاب به کار آن می‌آیند که انفعالات را برانگیزند و داوری را به گمراهی بکشانند، همچنان که برآستی بسا که به همین کار می‌آیند؛ و او عقل‌باورتر از آن است که بکوشد تا میان استعمال شایسته و ناشایسته زبان عاطفی^{۲۳۸} و برانگیزنده^{۲۳۹} بروشنی فرق بگذارد.

سوءاستعمال^{۲۴۰} کلمات بدین‌سان سرچشمه خطاهای فراوان است، و لاک آشکارا این را موضوعی دارای اهمیت بسیار می‌داند. زیرا در پایان جستار بر نیاز به پژوهش علم‌علایم اصرار می‌ورزد. «پس ملاحظه تصورات و کلمات، به منزله ابزارهای ارزشمند شناخت، بخش پرارجی از تأمل کسانی است که شناخت آدمی را در سراسر گستره‌اش می‌نگرند. و شاید اگر تصورات و کلمات بروشنی سنجیده شوند و چنانکه می‌سزد به لحاظ آیند، گونه دیگری از منطق و نقادی^{۲۴۱} به‌جز آنچه تاکنون می‌شناخته‌ایم به دست خواهند داد.»^{۲۴۲} ولی تنها در زمانهای بسیار اخیر است که پیشنهاد لاک را سخت به جد گرفته‌اند.

۱۰. تصورات کلی

از آنجا که الفاظ عام^{۲۴۳} جایی برجسته در کلام دارند، ضروری است که توجه ویژه‌ای به منشأ و معنی و استعمالشان نمود. ما از داشتن الفاظ عام ناگزیریم؛ چرا که زبانی سراسر برساخته از

232. Schoolmen 233. metaphysicians

۲۳۴. جستار، ۳، ۱۰، ۲، ص ۱۲۳.

235. figurative speech 236. eloquence

۲۳۷. جستار، ۳، ۱۰، ۳۴، ۲، ص ۱۴۷.

238. emotive 239. evocative 240. misuse 241. critic

۲۴۲. جستار، ۴، ۲۱، ۴، ۲، ص ۴۶۲.

243. general terms

نامهای خاص^{۲۴۴} به ضبط حافظه در نمی آید، و حتی اگر درمی آمد، برای اغراض ابلاغ بی فایده بود. مثلاً اگر کسی نتواند به گاوها در وجه عام اشاره کند و ناچار باشد که نام خاصی بر هر گاو جزئی^{۲۴۵} که دیده است داشته باشد، نامها برای کس دیگری که با این جانوران جزئی ناآشناست مفید هیچ معنایی نیست. اما هر چند وجود نامهای عام ضرورت آشکار دارد، این پرسش برمی خیزد که ما چگونه بر آنها دست می یابیم. «زیرا چون همه چیزهای موجود فقط جزئیات^{۲۴۶} هستند، الفاظ عام را چگونه حاصل می کنیم یا آن طبایع عامی را که الفاظ عام مفروضاً نمودارشان اند از کجا می یابیم؟»^{۲۴۷} لاک پاسخ می دهد که کلمات هنگامی عام می گردند که آنها را به علایم تصورات عام مبدل گردانند، و تصورات عام از راه تجرید حاصل می آیند. «تصورات هنگامی عام می گردند که آنها را از اوضاع و احوال زمان و مکان و از هر گونه تصوراتی که ممکن است آنها را به این یا آن وجود جزئی متعین کنند جدا سازیم. این نحوه تجرید تواناییشان می بخشد تا افرادی بیشتر از يك فرد را باز نمایند که هر کدامشان چون درون خود با آن تصور مجرد همسازی دارد (چنانکه می خوانیمش) از آن نوع است.»^{۲۴۸} گیریم که کودکی نخست با يك انسان آشناست. سپس با انسانهای دیگر آشنا می شود. و تصویری از ممیزات مشترك در ذهن می بندد و ممیزات ویژه این یا آن فرد را کنار می گذارد. بدین منوال کم کم تصویری عام حاصل می کند که خودش مدلول لفظ عام «انسان» است. و کودک همراه با رشد تجربه اش می تواند پیش رود و تصورات دیگری دارای تجرید و گستردگی بیشتر حاصل کند که هر کدامشان مدلول يك لفظ عام خواهد بود.

چنین برمی آید که کلیت^{۲۴۹} و عموم^{۲۵۰} نه صفات چیزها که همه فردی^{۲۵۱} یا جزئی اند بلکه صفات تصورات و کلمات اند: کلیت و عموم «مبدعات و آفریده های فهم اند. آنها را فهم برای استفاده خودش ساخته است و تنها به علایم، خواه کلمات خواه تصورات، راجع اند.»^{۲۵۲} البته هر تصویری یا هر کلمه ای نیز جزئی است؛ یعنی این تصور جزئی یا این کلمه جزئی است. ولی آنچه کلمات و تصورات عام یا کلی^{۲۵۳} می نامیم، در دلالتشان کلی اند. یعنی، تصویری کلی یا عام دال بر يك گونه^{۲۵۴} چیز است، مانند گاو یا گوسفند یا انسان؛ و لفظ عام، نمودار تصور دال بر يك گونه چیز است. «پس آنچه کلمات عام دال بر آنند، يك گونه چیزهاست؛ و دلالت هر کدامشان چنین امکان می پذیرد که علامت تصور مجردی در ذهن قرار می گیرد و موجودات چنانچه با این تصور سازگار

244. proper names

245. particular

246. particulars

۲۴۸. همان، ص ۱۷-۱۶.

۲۴۷. جستار، ۳، ۳، ۶، ۲، ص ۱۶.

249. universality

250. generality

251. individual

۲۵۲. جستار، ۳، ۳، ۱۱، ۲، ص ۲۱.

253. universal

254. sort

درآیند زیر آن نام می‌افتند یا از آن گونه به‌شمار می‌آیند، که هردو حال یکی است.»^{۲۵۵}

لیکن این سخن که کلیت تنها به کلمات و تصورات تعلق می‌گیرد بدان معنی نیست که تصور کلی شالوده‌عینی^{۲۵۶} ندارد. «خوش ندارم که در اینجا گمان رود از یاد برده‌ام، چه رسد به آنکه منکرم، که طبیعت هنگام فراوردن چیزها، چندین تایشان را همانند هم می‌سازد؛ از این آشکارتر چیزی نیست، بویژه در نژادهای جانوران و همه چیزهایی که با تخم تکثیر می‌یابند.»^{۲۵۷} اما ذهن است که این همانندیها را میان جزئیات مشاهده می‌کند و آنها را همچون سبب حصول تصورات عام به‌کار می‌برد. و هنگامی که تصویری عام، مثلاً تصور طلا، حاصل می‌آید، می‌گوییم که يك چیز جزئی طلا است یا طلا نیست تا جایی که با این تصور تطبیق کند یا نکند.

گفتار لاک گاه به شیوه‌ای است که برای بارکلی القاهر این معنی بود که تصور عام عبارت از صورت مخیل مرکبی است فراهم آمده از عناصر ناسازگار. مثلاً، از تصور عام مثلی سخن می‌گوید که «باید نه غیر قائم‌الزاویه باشد نه قائم‌الزاویه، نه متساوی‌الاضلاع باشد نه متساوی‌الساقین نه مختلف‌الاضلاع؛ بلکه همه اینها و هیچ کدامشان در آن واحد باشد و نباشد.... تصویری است که در آن برخی اجزای چند تصور گوناگون و ناهمساز به هم آمده‌اند.»^{۲۵۸} ولی این قول را باید در پرتو آنچه لاک جای دیگر درباره «تجريد» می‌گوید فهمید. او نمی‌گوید که تصور عام مثلی صورتی مخیل است؛ و همچنین نمی‌گوید که از تصورات ناهمساز و ناهماهنگ فراهم آمده است. بلکه می‌گوید که از «اجزای» تصورات گوناگون و ناهمساز مرکب گشته است. یعنی، ذهن خصایص ویژه این یا آن نوع مثلی را حذف می‌کند و خصایص مشترك انواع مختلف مثلی را به هم می‌آورد تا تصور عام مثلثیت^{۲۵۹} را حاصل کند. بدین گونه تجريد به فراگرد حذف یا کنار گذاشتن، و به هم آوردن مانده‌ها یا ویژگیهای مشترك توصیف می‌شود. سخن لاک برآستی ممکن است به طرز ناشاینده‌ای مبهم باشد؛ ولی لازم نیست که او را به مهمل‌گویی محض واداریم، یعنی این نظر را به او نسبت دهیم که تصورات عام از عناصر متقابلاً ناسازگار فراهم می‌آیند.

۱۱. ماهیات واقعی و اسمی

اهمیت دارد که واژه «تجريد» را در سیاق کنونی به معنای تجريد ماهیت واقعی يك چیز تلقی نکنیم. لاک از لفظ «ماهیت واقعی» دو معنی را از هم باز می‌شناسد. «يك معنی مراد کسانی است که کلمه ماهیت را برای چیزی که مجهولشان است به‌کار می‌برند و تعداد معینی ماهیات را مفروض می‌گیرند

۲۵۵. جستار، ۳، ۱۲: ۲، ص ۲۲.

256. objective

۲۵۸. جستار، ۴، ۷، ۹: ۲، ص ۲۷۴.

۲۵۷. جستار، ۳، ۱۳: ۲، ص ۲۳.

259. triangularity

که برحسب آنها همه چیزهای طبیعی ساخته شده‌اند و دقیقاً هر کدامشان از آنها بهره‌مندند، و بدین نحو از این یا آن نوع می‌گردند.^{۲۶۰} لاک می‌گوید که این نظریه فرضیه‌ای قابل دفاع نیست، همان‌طور که پدید آمدن موجودات عجیب‌الخلقه [که جزو هیچ نوع مشخصی نیستند] معلوم می‌دارد. زیرا این نظریه ماهیات خاص و ثابتی را پیشاپیش فرض می‌گیرد، و نمی‌تواند واقعیت موارد میانگین و دگرگونیهای حادث در نوع را تبیین کند. به عبارت دیگر، با داده‌های تجربی در دسترس سازگار در نمی‌آید. افزون بر این، فرضیه ماهیات خاص ثابت ولی ناشناخته چندان بی‌فایده است که حتی اگر داده‌های تجربی نقضش نمی‌کردند می‌توانستیم کنارش بگذاریم. «عقیده عقلانیتر دیگر (درباره ماهیات واقعی) از آن کسانی است که می‌انگارند همه چیزهای طبیعی، قوامی^{۲۶۱} واقعی ولی ناشناخته فراهم از اجزای نامحسوسشان دارند. از این قوام کیفیات محسوسی ساری می‌شوند که بدان چیزهای طبیعی را از یکدیگر بازمی‌شناسیم، برحسب اینکه آنها را تحت نامهای مشترک در گونه‌هایی رده‌بندی کنیم.»^{۲۶۲} ولی اگرچه این عقیده «عقلانیتر» است، تجرید ماهیات ناشناخته آشکارا هیچ امکان ندارد. هر مجموعه تصورات بسیط به نوعی «قوام واقعی» یک چیز بازسته است؛ اما این قوام واقعی نزد ما ناشناخته است. از این‌رو پذیرای تجرید نیست.

لاک ماهیات اسمی را از ماهیات واقعی بازمی‌شناسد. ما خو گرفته‌ایم که حکم کنیم آیا شیء معینی طلاست یا نه، این‌گونه که مشاهده می‌کنیم که آیا دارای آن ویژگیهای مشترک است که داشتشان لازم و کافی می‌آید تا چیزی را در رده طلا بگذاریم. و تصور مرکب این ویژگیها، ماهیت اسمی طلاست. از این‌روست که لاک می‌تواند بگوید که «تصور مجرد که نام غام نمودار آن است و ماهیت نوع، هر دو یک چیزند،»^{۲۶۳} و «هر تصور مجرد متمایز، یک ماهیت متمایز است.»^{۲۶۴} پس این ماهیت اسمی است که منتزع می‌شود، از این طریق که خصایص ویژه چیزهای فردی را به حیث افراد یکسو می‌نهمیم و خصایص مشترکشان را نگاه می‌داریم.

لاک می‌افزاید که درمورد تصورات و حالات بسیط، ماهیات واقعی و اسمی یکسان‌اند. «بدین‌سان شکلی که مکانی میان سه خط را دربر دارد، ماهیت واقعی و نیز ماهیت اسمی یک مثلث است.»^{۲۶۵} ولی ماهیات درمورد جوهر بر تفاوت‌اند. ماهیت اسمی طلا عبارت است از تصور مجرد ویژگیهای مشهود و مشترک در چیزهایی که در رده طلا جای می‌گیرند؛ ولی ماهیت واقعی یا جوهر آن عبارت است از «قوام واقعی اجزای نامحسوسش که همه خواص رنگ، وزن، قابلیت ذوب، ثبات و غیره قائم به آنند و در آن یافته می‌شوند.»^{۲۶۶} و این ماهیت واقعی، یا جوهر خاص

۲۶۰. جستار، ۳، ۳، ۱۷، ۲، ص ۲۷.

261. constitution

۲۶۴. جستار، ۳، ۳، ۱۶، ۲، ص ۲۵.

۲۶۲. همان، ص ۸-۲۷. ۲۶۳. جستار، ۳، ۳، ۱۲، ۲، ص ۲۳.

۲۶۵. جستار، ۳، ۳، ۱۸، ۲، ص ۲۹. ۲۶۶. همان، ص ۲۹.

طلا، برای ما ناشناخته است. نحوه بیان لاک بی گفتگو محل انتقاد است. زیرا در مورد تصور کلی مثلثیت، هیچ شایسته نیست که درباره «ماهیت واقعی» سخن گوئیم، چنانچه ماهیت واقعی به منزله قوام واقعی ولی ناشناخته اجزای نامحسوس يك جوهر مادی تعریف شود. اما مراد کلی لاک به اندازه کافی روشن است، یعنی در مورد جواهر مادی، عقلانی است که از ماهیت واقعی به تمایز از ماهیت اسمی یا تصور مجرد سخن گفت، و حال آنکه در مورد مثلثیت خلاف عقل است.

فصل ۶

لاک

(۳)

۱. شناخت در وجه کلی

لاک در مسوده جستار می‌گوید: «اکنون می‌ماند تا بازجوییم که چه گونه شناختی از این تصورات یا به یاریشان داریم، به لحاظ آنکه حقیقت موضوع خاص شناخت است که یکسره عبارت است از تصدیق یا انکار، یا گزاره‌هایی خواه ذهنی خواه لفظی؛ یعنی دریافتن چیزها چنانکه بواقع هستند و وجود دارند، یا بیان کردن دریافته‌هایمان به‌مدد کلمات مناسبی که دیگران را چنانکه ما درمی‌یابیم به دریافتن وادارند.»^۱ ولی در جستار منتشر شده، کتاب چهارم را با چنین سخن آشکارا مبتنی برنظریهٔ بازنمایی آغاز می‌کند: «از آنجا که می‌بینیم ذهن در افکار و تعقل‌هایش موضوع بی‌واسطهٔ دیگری جز تصورات خودش ندارد که تنها خود ذهن تأملشان می‌کند یا می‌تواند چنین کند، بدیهی است که شناخت ما فقط با آنها سروکار دارد.»^۲ و سپس می‌گوید که شناخت سراسر عبارت است از ادراک رابطه و سازگاری^۳ یا ناسازگاری^۴ و ناهمسازی تصورات. هنگامی که می‌بینیم سه زاویهٔ يك مثلث مساوی با دو زاویهٔ قائمه‌اند، رابطه‌ای ضروری میان تصورات ادراک می‌کنیم. و لذا بحق می‌توان گفت که می‌دانیم سه زاویهٔ يك مثلث مساوی با دو زاویهٔ قائمه‌اند.

ولی مراد از «سازگاری» و «ناسازگاری» تصورات چیست؟ نخستین صورت سازگاری یا ناسازگاری همان است که لاک «اینهمانی یا این نه‌انی» می‌نامد. مثلاً ذهن یکباره و بی‌خطا می‌داند که تصورات سفید و مدور (گفتن ندارد که هنگامی که آنها را از راه تجربهٔ حسی گرفته باشد) همان‌اند که هستند و نه تصورات دیگرند که سرخ و مربع می‌خوانیم. البته ممکن است کسی دربارهٔ

۱. نسخهٔ ویراستهٔ رند، ص ۸۵. ۲. جستار، ۴، ۱، ۲؛ ۱، ۱۶۷.

الفاظ صحیح برای این تصورات برخطا باشد؛ ولی نمی‌تواند آنها را حاصل کند بی‌آنکه ببیند که هر کدام با خودش سازگار است و با تصورات دیگر و متفاوت، ناسازگار. دومین صورتی که لاک نام می‌برد، «نسبی»^۵ نامیده می‌شود. او اینجا به ادراک نسبتها میان تصورات نظر دارد که ممکن است نسبتهای سازگاری یا ناسازگاری باشند. گزاره‌های ریاضی نمونه‌اصلی، هرچندنه یگانه نمونه‌شناخت نسبی را به‌دست می‌دهند. سه دیگر، سازگاری یا ناسازگاری همبودی^۶ هست. بدین‌گونه شناخت ما از حقیقت آنکه ماده‌ای به آتش نمی‌سوزد، شناخت این است که توان نسوختگی به آتش، همبود یا همواره ملازم با خصایص دیگری است که روی هم تصور مرکب ماده‌منظور را تشکیل می‌دهند. سرانجام، سازگاری یا ناسازگاری «وجود واقعی»^۷ هست. لاک گزاره «خدا هست» را مثال می‌آورد. یعنی، ما می‌دانیم که تصور خدا «سازگار» یا مطابق با هستی واقعاً موجودی است.

در رده‌بندی صورتهای شناخت، دو نکته بی‌درنگ آشکار می‌گردند. اول آنکه شناخت اینهمانی و شناخت همبودی هر دو نسبی‌اند. برآستی لاک این نکته را به‌تصریح تصدیق می‌دارد. «اینهمانی و همبودی بواقع جز نسبتها نیستند.»^۸ ولی آن‌گاه ادعا می‌کند که اینهمانی و همبودی ویژگیهایی از آن خود دارند که مدلل می‌دارند که چرا تحت عنوانهای جداگانه به لحاظ گرفته می‌شوند، هرچند توضیح نمی‌دهد که این ویژگیها کدام‌اند. نکته دوم آن است که شناخت وجود واقعی آشکارا باید دشواری زیادی برای لاک پیش آورد. زیرا اگر تصور تعریف شود به هرچه موضوع ذهن به هنگام اندیشیدن است، فهمیدنش آسان نیست که چگونه می‌توان دانست که تصوراتمان با موجودات^۹ واقعی تا جایی که اینها تصوراتمان نیستند مطابق درمی‌آیند. به‌هرروی، اگر فعلاً این نکته را کنارگذاریم، می‌توانیم بگوییم که نزد لاک شناخت عبارت است از ادراک سازگاری یا ناسازگاری میان تصورات یا ادراک سازگاری یا ناسازگاری تصورات با چیزهایی که خودشان تصور نیستند.

۲. درجات شناخت

لاک سپس به بازجست درجات^{۱۰} شناخت می‌پردازد. و اینجا نگرش او رویه‌ای بی‌گمان عقل‌باورانه به خود می‌گیرد. زیرا شهود^{۱۱} و برهان^{۱۲} را می‌ستاید که مختص، هرچند نه منحصر، به شناخت ریاضی‌اند، و آن هم به بهای فوت آنچه او «شناخت حسی»^{۱۳} می‌خواند. او البته از نظریه تجربه‌باورانه کلیش دست نمی‌کشد که می‌گوید همه تصورات از تجربه، یعنی از احساس یا مراقبه در نفس، پدید می‌آیند. اما با فرض پیشاپیش این نظریه، آن‌گاه شناخت ریاضی را بروشنی نمونه

5. relative, relational

6. coexistence

7. real existence

۸. جستار، ۴، ۱، ۷، ۲، ص ۱۷۱.

9. existents

10. degrees

11. intuition

12. demonstration

13. sensitive knowledge

اعلای شناخت می‌انگارد. و دست‌کم از این باره نشان می‌دهد که قرابتی با دکارت دارد.

«اگر در شیوه‌های اندیشیدنمان مراقبه کنیم، پی می‌بریم که گاهی ذهن سازگاری یا ناسازگاری دو تصور را به‌خودی خودشان بدون ملاحظهٔ تصورات دیگر، بی‌واسطه ادراک می‌کند؛ و این ادراک را به‌گمانم می‌توان شناخت شهودی^{۱۴} نامید.»^{۱۵} بدین‌سان ذهن به یاری شهود، بی‌واسطه ادراک می‌کند که سفید سیاه نیست و سه بیشتر از دو است.^{۱۶} این روش‌ترین و یقینی‌ترین نوع شناختی است که ذهن آدمی می‌تواند به آن نایل آید. جایی برای شک نیست، و «تمام یقین و بدهات^{۱۷} همهٔ شناختمان بازپسته بر این شهود است.»^{۱۸}

شناخت برهانی^{۱۹} درجهٔ دوم شناخت است، یعنی هنگامی که ذهن سازگاری یا ناسازگاری تصورات را بی‌واسطه درمی‌یابد، بلکه به تصورات میانگین نیاز دارد تا بتواند چنان کند. لاک در وهلهٔ نخست در اندیشهٔ تعقل یا استدلال^{۲۰} ریاضی است، جایی که گزاره‌ای را مبرهن یا مستدل می‌دارند. می‌گوید که ما شناخت شهودی بی‌واسطه نداریم که سه زاویهٔ يك مثلث مساوی با دو زاویهٔ قائمه‌اند؛ به «تصورات میانگینی» نیازمندیم که به یاریشان سازگاری مورد نظر به ثبوت می‌رسد. به گفتهٔ لاک، شناخت برهانی از این‌گونه فاقد سهولت و وضوح شهود است. درعین حال، هرگاهی که در استدلال برمی‌داریم دارای یقین شهودی است. ولی اگر لاک توجه بیشتری به استدلال قیاسی^{۲۱} می‌نمود، امکان داشت دربارهٔ راستی واپسین گفته‌اش قدری شک ورزد. زیرا ممکن است برهان قیاسی معتبری باشد که حاوی گزاره‌ای محتمل^{۲۲} باشد. و صدق گزارهٔ محتمل به آنچه لاک یقین شهودی می‌خواند دانسته نمی‌شود. میان حدهای قیاس^{۲۳} هیچ رابطهٔ ضروری نیست؛ لذا نمی‌توان آن را بی‌واسطه ادراک کرد. به‌سخن دیگر، همچنان که مفسران یادآور شده‌اند، تصور لاک از برهان ناگزیر گسترهٔ شناخت برهانی را به عرصهٔ بسیار تنگی مقید می‌کند.

هرآنچه به پایهٔ شهود و برهان نرسد، شناخت نیست «بلکه ایمان^{۲۴} یا ظن^{۲۵} است، دست‌کم در زمینهٔ همهٔ حقایق کلی.»^{۲۶} لیکن شناخت حسی وجود جزئی هست. لاک می‌گوید برخی مردم ممکن است شک ورزند که آیا چیزهای موجودی مطابق با تصوراتمان هستند یا نه؛ «ولی با این‌همه اینجا، به‌گمانم، شهادتی در دست داریم که ما را از شک آوردن به‌درمی‌آورد.»^{۲۷} هنگامی که کسی در روز خورشید را می‌بیند، ادراکش با اندیشه‌اش دربارهٔ خورشید به هنگام شب فرق می‌کند؛ و فرقی

14. intuitive knowledge

۱۵. جستار، ۴، ۲، ۱: ۲، ص ۱۷۶. ۱۶. همان، ص ۱۷۷.

17. evidence

۱۸. همان جا.

19. demonstrative knowledge

20. reasoning

21. syllogistic

22. contingent

23. terms

24. faith

25. opinion

۲۶. جستار، ۴، ۲، ۱۴: ۲، ص ۱۸۵. ۲۷. همان، ص ۱۸۶.

اشتباه نکردنی هست میان بویلن بوی گل سرخ و به یادآوردن بوی گل سرخ. اگر او بگوید بسا که همه چیز رؤیا باشد، باز باید اذعان کند که فرق زیادی هست میان رؤیای درون آتش بودن و بالفعل درون آن بودن.

۳. گستره و واقعیت شناخت

بنابراین، سه درجهٔ شناخت هست: شهودی، برهانی و حسی. ولی شناخت ما تا کجا پذیرای گستردن است؟ اگر شناخت در ادراک سازگاری یا ناسازگاری میان تصورات باشد، چنین برمی آید که «شناختی فراتر از تصوراتمان نمی توانیم داشت.»^{۲۸} اما به گفتهٔ لاک، «گسترهٔ^{۲۹} شناخت ما نه همان به حد واقعیت چیزها بلکه حتی به حد تصورات خودمان نمی رسد.»^{۳۰} و بایسته است که بازجوییم مراد لاک از این سخن چیست. ما او را در یکایک چهارصورت شناختی که ذکرشان در قسمت اول آمد دنبال می کنیم تا ببینیم شناختمان در هر کدام از شیوه های ادراک سازگاری یا ناسازگاری تصورات تا کجا می گسترند یا تواند گسترند.

نخست، شناخت «اینهمانی و این نهانی» تا جایی می گسترند که تصوراتمان می گسترند. یعنی، نمی توانیم تصویری حاصل کنیم بی آنکه به شهود دریابیم که آن تصور، خودش است و متفاوت از هر تصور دیگری است.

ولی شناخت «همبودی» حال دیگر دارد. «دراین حال شناختمان بسیار کوتاه است، هرچند بزرگترین و مهمترین بخش شناختمان دربارهٔ جواهر درهمین حال است.»^{۳۱} تصورمان از نوع جزئی جوهر، مجموعه ای از تصورات بسیط همبود^{۳۲} است. بمثل، «تصورمان از شعلهٔ آتش جسمی است داغ، فروزان و بالارونده؛ تصورمان از طلا جسمی است تا اندازه ای سنگین، زرد، چکش خوار و قابل ذوب.»^{۳۳} ولی آنچه ادراک می کنیم، همبودی یا تلازم واقعی تصورات بسیط است: هیچ رابطه ای ضروری میانشان ادراک نمی کنیم. تصورات مرکمان از جواهر، بر ساخته از تصورات کیفیات دومین آنهایند، و کیفیات دومین به «کیفیات نخستین اجزای خُرد و نامحسوسشان وابسته اند؛ یا اگر نه به آنها، به چیزی بازهم دورتر از درکمان وابسته اند.»^{۳۴} و اگر ریشهٔ اشتقاقشان را ندانیم، نمی توانیم بدانیم که چه کیفیاتی بضرورت از قوام نامحسوس جوهر منتج می شوند یا بضرورت با این قوام ناهم سازند. از این رو نمی توانیم بدانیم کدام کیفیات دومین باید همیشه همبود

۲۸. جستار، ۴، ۳، ۱: ۲، ص ۱۹۰.

29. extent

۳۰. جستار، ۴، ۳، ۶: ۲، ص ۱۹۱. ۳۱. جستار، ۴، ۳، ۹: ۲، ص ۱۹۹.

32. coexisting

۳۳. همان جا. ۳۴. جستار، ۴، ۳، ۱۱: ۲، ص ۲۰۰.

با تصور مرکبی باشند که ما از جوهر موردنظر داریم، یا کدام کیفیات با این تصور مرکب ناهمسانند. «شناخت ما در همه این پژوهشها چندان فراتر از تجربه‌مان نمی‌رسد.»^{۳۵} باز، ما نمی‌توانیم هیچ رابطه‌ای ضروری دریابیم میان توانهای یک جوهر برای ایجاد دگرگونیهای محسوس در اجسام دیگر و هر کدام از تصوراتی که روی هم مفهوم ما را از جوهر منظور شکل می‌دهند. «تجربه چیزی است که در این زمینه باید به آن اتکا کنیم. و دلخواه آن است که تجربه، اصلاح شده‌تر باشد.»^{۳۶} و اگر از اجسام به ارواح روی آوریم، خود را حتی بیشتر در بی‌خبری می‌یابیم.

دلیلی که لاک بر این قول می‌آورد که شناخت ما از «همودی» چندان دور نمی‌گسترد، درخور اعتنای بسیار است. روشن است که او به معیاری آرمانی برای شناخت می‌اندیشد. داشتن «شناخت واقعی» از همودی تصوراتی که روی هم ماهیت اسمی چیزی را پدید می‌آورند، معنایش دریافتن روابط ضروریشان با یکدیگر است، به طرز مشابه با طرز که بدان روابط ضروری میان تصورات را در گزاره‌های ریاضی ادراک می‌کنیم. اما ما این روابط ضروری را ادراک نمی‌کنیم. می‌بینیم که تصور مرکب طلا، تصور زردی را همچون امری واقعی دربردارد؛ ولی رابطه‌ای ضروری میان زردی و کیفیات دیگری که روی هم تصور مرکب طلا را می‌سازند در نمی‌یابیم. از این‌رو شناخت ما ناقص شمرده می‌شود؛ این شناخت شناختی صرفاً بنیان گرفته بر تجربه، یا بر روابط بالفعل^{۳۷} است. ما نمی‌توانیم گزاره‌ها را در علوم طبیعی یا «فلسفه تجربی» مبرهن داریم. «یقین و برهان چیزهایی است که نباید در این زمینه‌ها دعوی دارشان باشیم.»^{۳۸} ما نمی‌توانیم به «حقایق کلی، آموزنده، و بی‌چون و چرا» درباره اجسام نایل آییم.^{۳۹} چنان می‌نماید که نگرش لاک در همه این سخنان بیشتر نگرش «عقل‌باوران» است که شناخت ریاضی را معیار آرمانی می‌انگارند تا نگرش «تجربه‌باوران». در عین حال من فکر نمی‌کنم که بر این دیدگاه باید زیاده‌تاکید نهاد. مقصود لاک برآستی آن است که علوم طبیعی درست از آن‌رو که تجربی‌اند ناقص‌اند؛ ولی او همچنین کاستیهای علوم طبیعی را به نادانی اهل زمانه‌اش حمل می‌کند. «هرچند ما بدون تصوراتی از این کیفیات نخستین اجسام به‌وجه کلی نیستیم، با این‌همه چون نمی‌دانیم که حجم، شکل و حرکت جزئی و خاص بیشترین بخش اجسام گیتی چیست، از توانها و تاثیرها و شیوه‌های کارکرد گوناگونی بی‌خبریم که بدان آثار و معلولهایی که روزانه می‌بینیم فرامی‌آیند.»^{۴۰} اینجا مسئله صرفاً برسر بی‌خبری و نادانی است. حواس ما آن اندازه تیز نیستند که «ذرات خرد» اجسام را ادراک کنند و کارکردهایشان را کشف کنند. آزمایشها و پژوهشهایمان ما را تا بسیار دور نمی‌برند، هرچند «نمی‌توان یقین داشت که آیا به

۳۵. جستار، ۴، ۳، ۱۴: ۲، ص ۲۰۳. ۳۶. جستار، ۴، ۳، ۱۶: ۲، ص ۲۰۶.

37. de facto

۳۸. جستار، ۴، ۳، ۲۶: ۲، ص ۲۱۸. ۳۹. همان جا. ۴۰. جستار، ۴، ۳، ۲۴: ۲، ص ۲۱۵.

هنگام دیگر بازهم موفقیت‌آمیز خواهند بود یا نه. این امر مانع نیل به شناخت یقینی حقایق کلی درباره اجسام طبیعی می‌شود؛ و عقلمان از این باره ما را چندان فراتر از واقعیت جزئی نمی‌برد.^{۴۱} لاک برآستی لحنی بدبینانه دارد زیرا «براین شک می‌گیریم که هراندازه هم که مجاهده آدمی فلسفه سودمند و آزمایشی را در مادیات پیش‌ببرد، شناخت علمی^{۴۲} بازهم بیرون از دسترس ماست.»^{۴۳} و جزم می‌کند که اگر چه تصورات ما از اجسام به کار اغراض عملی معمول می‌آیند، «توانا به شناخت علمی نیستیم؛ و هرگز قادر نخواهیم بود که حقایق کلی، آموزنده و بی‌چون و چرا درباره اجسام کشف کنیم. یقین و برهان چیزهایی است که نباید در این زمینه‌ها دعوی دارشان باشیم.»^{۴۴} همچنان که در بند آخر آمد، اینجا می‌بینیم که لاک علوم طبیعی را کم‌ارج می‌شمرد زیرا این علوم به منزلت شناخت آرمانی نمی‌رسند: گزاره روشنی داریم براین معنی که علوم طبیعی هرگز «علم»^{۴۵} نمی‌گردند. ولی درعین حال، سخنان بدبینانه لاک درباره علوم طبیعی بیشترش معلول نادانی اهل زمانه و فقدان تجهیزات فنی لازم برای پیشرفته‌ها و کشفیات حیرت‌انگیز بود. از این‌رو، درحالی که ضرورت دارد که به نگرش عقل‌باورانه‌ای توجه نماییم که در کتاب چهارم جستار پیداست، به گمانم باید مراقب باشیم که در این زمینه خاص زیاده بران تکیه نکنیم.

و اما سومین نوع شناخت یا شناخت‌نسی: گفتش دشوار است که این شناخت تا کجا توانایی گسترش دارد، «زیرا چون پیشرفتهایی که در این بخش از شناخت رخ داده‌اند، وابسته به فراستمان در یافتن تصورات میانگین‌اند که نسبتها و خصایص تصوراتی را که هم‌بودیشان به لحاظ نمی‌آید نشان می‌دهند، مشکل می‌توان گفت که چه هنگام در پایان همچو کشفیاتی هستیم.»^{۴۶} لاک در وهله نخست به ریاضیات می‌اندیشد. می‌گوید آنان که جبر نمی‌دانند، از تخیل امکاناتش عاجزند، و ما نمی‌توانیم منابع و فایده بیشتر ریاضیات را پیشاپیش تعیین کنیم. ولی او تنها در اندیشه ریاضیات نیست، و برآن است که از اخلاق نیز می‌توان یک علم برهانی ساخت. باری، آرای لاک را درباره اخلاق به فصل بعد وامی‌گذاریم.

سرانجام، شناخت وجود بالفعل^{۴۷} چیزها هست. نظرگاه لاک در اینجا به آسانی خلاصه می‌شود. «ما شناختی شهودی از وجود خودمان، و شناختی برهانی از وجود خدا داریم؛ از وجود هر چیز دیگر، شناختی سوای شناخت حسی نداریم که فراتر از اشیا و اعیان حاضر بر حواسمان نمی‌گسترد.»^{۴۸} اما

۴۱. جستار، ۴، ۳، ۲۵؛ ۲، ص ۲۱۷.

42. scientific knowledge

۴۳. جستار، ۴، ۳، ۲۶؛ ۲، ص ۱۸-۲۱۷. ۴۴. همان جا.

45. science

۴۶. جستار، ۴، ۳، ۱۸؛ ۲، ص ۲۰۷.

47. actual existence

۴۸. جستار، ۴، ۳، ۲۱؛ ۲، ص ۲۱۲.

شناخت وجود خودمان: ما وجود خودمان را چنان واضح و با چنان یقینی ادراك می‌کنیم که نه نیازی به برهان دارد نه پذیرای برهان است. «اگر من در همه چیزهای دیگر شك بورزم، همین شك وادارم می‌کند که وجود خودم را ادراك کنم و نمی‌گذارد به آن شك آورم.»^{۴۹} چنانکه در فصل آخر دیدیم، لاک مرادش این نیست که من از وجود نفسی نامادی در خودم یقین شهودی دارم. بلکه من بروشنی ادراك می‌کنم که من خودی اندیشنده^{۵۰} هستم، هرچند لاک توضیح نمی‌دهد که آنچه به شهود دریافته می‌شود دقیقاً چیست. شناخت ما از خدا و از چیزهای جز خدا و خودمان در قسمتهای بعدی این فصل بررسی خواهد شد. در این میان پرسشی را پیش می‌کشیم که لاک تحت عنوان «واقعیت شناخت ما»^{۵۱} در آن بحث می‌کند.

هم اینک دیدیم که به دیده لاک ما می‌توانیم بدانیم که چیزها وجود دارند. و می‌توانیم چیزی درباره‌شان بدانیم. ولی این دانستن چگونه دست می‌دهد چنانچه موضوع بی‌میانجی شناخت، تصور است؟ «بدیهی است که ذهن چیزها را نه بی‌میانجی بلکه فقط به میانجی تصوراتی که از آنها دارد می‌شناسد. پس شناخت ما تنها تا جایی واقعی است که میان تصوراتمان و واقعیت چیزها همسازی باشد. ولی اینجا ملاک چیست؟ چگونه ذهن هنگامی که جز تصورات خودش را ادراك نمی‌کند، می‌داند که تصورات با خود چیزها سازگار درمی‌آیند؟»^{۵۲} پرسش به قدر کافی روشن است. پاسخ لاک چیست؟

می‌توان شناخت ریاضی و اخلاقی را یکسو نهاد. ریاضیات ناب مفید شناخت یقینی و واقعی است، ولی «فقط شناخت تصورات خودمان است.»^{۵۳} یعنی ریاضیات ناب صوری^{۵۴} است: گزاره‌هایی می‌دهد در باره خواص «تصورات»، مانند تصور مثلث یا دایره، و درباره نسبتهای میان تصورات، ولی نه درباره جهان چیزها. و صدق گزاره‌های ریاضی از حضور یا غیبت چیزهای مطابق با تصوراتی که ریاضیدان در استدلال خود به کار می‌گیرد بی‌تأثیر می‌ماند. اگر او گزاره‌ای درباره مثلث یا دایره می‌دهد، وجود و عدم مثلث یا دایره‌ای مطابق با آنها درجهان، یکسره بی‌ربط به صدق گزاره اوست. اگر گزاره صادق باشد، همچنان صادق می‌ماند ولو آنکه هیچ مثلث یا دایره‌ای مطابق با تصورات ریاضیدان از مثلثها یا دایره‌ها موجود نباشد. زیرا راستی گزاره او صرفاً از تعاریف^{۵۵} و بدیهیات^{۵۶} او برمی‌آید. «به همان سان، راستی و یقین گفتارهای اخلاقی، زندگی آدمیان و وجود آن فضایل در جهان را که موضوع بحث چنان گفتارهای نادیده می‌گیرد. راستی رساله تکالیف^{۵۷}

۴۹. جستار، ۴، ۳، ۲، ص ۳۰۵.

50. a thinking self 51. the reality of our knowledge

۵۲. جستار، ۴، ۳، ۲، ص ۲۲۸. ۵۳. جستار، ۴، ۶، ۲، ص ۲۳۱.

54. formal 55. definitions 56. axioms 57. De officiis

سیسرون^{۵۸} از آن رو نمی‌کاهد که هیچ کس درجهان نیست که دستورهایی او را درست به کاربندد و بر مقتضای سرمشق انسان فضیلت‌مندی یزد که سیسرون به دست داده است وهنگام نوشتن آن هیچ کجا، جز در اندیشه، وجود نداشت.»^{۵۹}

لیکن در مورد تصورات بسیط، حال دیگر است. زیرا تصورات بسیط، همانند تصور دایره کامل، ساخته ذهن نیستند؛ بلکه بر ذهن عارض شده‌اند. از این رو باید فراورده چیزهای کارگر بر ذهن و دارای همسازی با چیزها باشند. نظر به اینکه رنگها، مثلاً، به توانهای درون اشیا که تصورات بسیط مربوط را در ما فرامی‌آورند همانندی اندکی دارند، می‌توان از لاک چشم داشت که طبع این «همسازی» را دقیقتر توضیح دهد. اما او به گفتن همین سخن قناعت می‌کند که «تصور سفیدی، یا تلخی، آنچنان که در ذهن است و با آن توانی دقیقاً تطبیق می‌کند که درون هر جسمی برای فراآوردنش هست، دارای همه آن همسازی واقعی است که می‌تواند یا باید با چیزهای بیرون ما داشته باشد. و این همسازی میان تصورات بسیط و وجود چیزها، برای شناخت واقعی بس است.»^{۶۰} شاید بس باشد؛ ولی سخن بر سر این نکته نیست. سؤال این است که بنابر مقدمات لاک، چگونه می‌دانیم یا می‌توانیم بدانیم که اصلاً همسازی در کار است؟

بنابراین، لاک می‌گوید که تصورات بسیط با اعیان بیرونی همسازی دارند. پس تصورات مرکب چه؟ این پرسش راجع به تصورات ما از جواهر است. زیرا از آنجا که تصورات مرکب دیگر «نمونه‌های آغازین»^{۶۱} ساخته خود ذهن‌اند نه نسخه‌های چیزی دیگر،^{۶۲} مسئله همسازیشان چندان مبهم نیست. آنها می‌توانند، همچنان که در ریاضیات، شناخت «واقعی» افاده کنند، ولو آنکه هیچ چیزی بیرون ذهن مطابق با آنها نباشد. ولی تصورات جواهر، به زبان لاک، به نمونه‌های والای بیرون ما برگشت دارند؛ یعنی، مطابق با واقعیت بیرونی انگاشته می‌شوند. و این پرسش پیش می‌آید که چگونه می‌توانیم تطابقشان را بدانیم بر فرض اینکه در واقع امر به نحوی با واقعیت بیرونی مطابق باشند؟ این پرسش البته به ماهیات اسمی راجع است؛ زیرا به زعم لاک، ما ماهیات واقعی چیزها را نمی‌دانیم. پاسخ او آن است که تصورات مرکب جواهر، متشکل از تصورات بسیط‌اند، و «تصورات بسیطی را که در هر جوهری همبود یافته‌ایم دگر باره با اطمینان به هم می‌پیوندیم، و بدین نحو تصورات مجرد جواهر را می‌سازیم. زیرا همه چیزهایی که زمانی در طبیعت دارای وحدت بوده‌اند، ممکن است دوباره به هم یگانه گردند.»^{۶۳}

البته اگر کیفیات، تصورات بسیط‌اند، و اگر ما فقط تصورات را بی‌میانجی می‌شناسیم، هرگز

۵۸. Cicero (۱۰۶ ق م - ۴۳ ق م)، فیلسوف، سیاستمدار، و بزرگترین خطیب رومی. - م. ۵۹. جستار، ۴، ۴، ۸.

۶۰. جستار، ۴، ۴، ۴، ۲، ص ۲۳۰.

61. archetypes

۶۲. جستار، ۴، ۴، ۵، ۲، ص ۲۵۰. ۶۳. جستار، ۴، ۴، ۱۲، ۲، ص ۲۳۷.

نمی‌توانیم مجموعه‌های کیفیات درون ذهنمان را با دسته‌های کیفیات بیرون ذهنمان مقایسه کنیم. و جواب لاک بیقین این مشکل را رفع نمی‌کند. ولی اگر چه او درباره «تصورات بسیط» سخن می‌گوید، همچنین درباره تصورات کیفیات و تصورات جواهر سخن می‌گوید. به عبارت دیگر، او میان نظر بازنمایی تصورات که برحسب آن تصورات موضوع شناخت‌اند و نظر اینکه تصورات صرفاً حالات^{۶۴} روانی‌اند که به دستیاریشان چیزها را مستقیماً می‌شناسیم، در نوسان است. یا به سخن دقیقتر، نوسان او نه بین دو «نظر» است (زیرا نظر اعلام شده‌اش آن است که تصورات موضوع شناخت‌اند) بلکه میان دو نحوه بیان است: او گاه چنان سخن می‌گوید که انگار تصور واسطه عینی^{۶۵} شناخت است (نظر اعلام شده‌اش) و گاه گویی تصور واسطه ذهنی^{۶۶} شناخت است. و این ابهام ممکن است پاره‌ای باعث ناکامیش در پرداخت جدی به مشکل برخیزنده از نظریه بازنمایی او باشد.

باری، گیریم که می‌توانیم تطابق میان تصورات مرکب جواهر و دسته‌های موجودی از کیفیات باهم حاضر را بشناسیم. چنانکه دیدیم، لاک تصدیق نمی‌کند که هیچ رابطه ضروری بین این کیفیات ادراک می‌شود. از این رو شناخت ما، ولو واقعی، فراتر از تجربه بالفعلی که داشته‌ایم نمی‌گسترده، و اگر این شناخت را به صورت گزاره‌های عام یا کلی بیان کنیم، بحق نمی‌توانیم ادعا کنیم که چنان گزاره‌ها بیشتر از حد احتمال راست‌اند.

۴. شناخت وجود خدا

در قسمت پیشین ذکرى رفت از نظر لاک برای معنی که ما دارای شناخت برهانی درباره وجود خداییم، یا بهتر بگوییم، می‌توانیم دارای چنین شناختی باشیم. مراد او از این گفته آن است که ما می‌توانیم وجود خدا را «از روی بخشی از شناخت شهودیمان» استنتاج کنیم.^{۶۷} و حقیقت شهودیی که او از آن ابتدا می‌کند، شناخت وجود خودمان است. شاید دقیقتر باشد که بگوییم شناخت برهانی فرد از وجود خدا بنیادش بر پایه شناخت شهودیش از وجود خویش است. اما شناخت وجود خویش، به‌تنهایی وجود خدا را مبرهن نمی‌دارد. ما به حقایق شهودی دیگر محتاجیم که نخستینشان این گزاره است: «هیچ محض نه می‌تواند وجودی واقعی فراورد نه می‌تواند مساوی با دو زاویه قائمه باشد.»^{۶۸} شناخت شهودی وجود خودم به من می‌نماید که دست‌کم یک چیز وجود دارد. اکنون گوییم که من می‌دانم که از ازل موجود نبودم بلکه آغازی داشتم. اما آن که آغازی داشت می‌بایست به توسط چیز دیگری فرآمده باشد؛ نمی‌توانسته است خودش را فراورد. لاک می‌گوید که بنابراین

64. modifications

65. medium quod

66. medium quo

۶۷. جستار، ۴، ۱۰، ۳، ۲، ص ۳۰۷.

۶۸. جستار، ۴، ۱۰، ۱، ۲، ص ۳۰۶.

ناچار باید چیزی باشد که از ازل وجود داشته است. او گامهای احتجاج را چندان روشن بر نمی‌دارد. ولی مرادش آشکارا آن است که برای اینکه چیزی اصلاً در زمانی وجود داشته باشد، باید موجودی باشد که خودش آغاز نداشته باشد؛ زیرا اگر حال چنین نبود، موجودی می‌بایست که خودش را فراآورده باشد یا «بسادگی روی داده» باشد، و این تصورناپذیر است. لاک این گزاره را که هستی آغاز کردن چیزی از راه تاثیر يك علت بیرونی بیشتر موجود شدنی است، آشکارا گزاره‌ای خودپیدا^{۶۹} تلقی می‌کند. ولی او توضیح نمی‌دهد که آیا قصد دارد که تسلسلی^{۷۰} را در سامان زمانی (تسلسل یعنی برگشتن به گذشته) منتفی بداند یا تسلسلی را در سامان قیام وجودی^{۷۱} اینجا و اکنون، بدون ارجاع به گذشته. باری، از گفته‌های گوناگونش گویا چنین برمی‌آید که او به تسلسلی که به گذشته برمی‌گردد می‌اندیشد. اگر حال چنین است، رشتهٔ احتجاجش با رشتهٔ احتجاج مثلاً آکویناس فرق دارد. آکویناس می‌کوشید تا دلیلی بر وجود خدا بپرورد که مستقل باشد از این سؤال که آیا رشته‌ای از رویدادهای زمانی هست که تا بی‌نهایت به درون گذشته پس یازد یا نه. حجت لاک درواقع نستجیده ساخته شده و فاقد دقت است. بعضی آن را یکسره محال می‌دانند به دلیل آنکه آنچه لاک حقایق خودپیدا می‌شمرد، صدق خودپیدا ندارند. اما حتی اگر آمادهٔ محال دانستن حجت لاک نباشیم، مشکل می‌توان مطلب زیادی درباره‌اش گفت، زیرا لاک بروشنی بیانش نمی‌کند. ولیکن اگر فرض گیریم که موجودی از ازل وجود داشته است، با این پرسش روبرویم که طبعش چیست؟ اینجا لاک از این مبدأ سود می‌جوید که «آن که وجود و آغازش را از دیگری داشته است، ناچار باید همهٔ محتوی و متعلقات هستیش را نیز از دیگری داشته باشد.»^{۷۲} بنابراین چون آدمی در خود توانهایی می‌یابد، و چون همچنین از ادراک و شناخت برخوردار است، هستی ازلی که او قائم بدان است باید همچنین توانا و عاقل باشد. زیرا چیزی که خودش عاری از شناخت است نمی‌تواند موجود شناسنده‌ای^{۷۳} را فراآورد. و لاک از اینجا نتیجه می‌گیرد که «هستی ازلی همه‌توان و همه‌دانی هست، خواه کسی بخواهد بر آن نام خدا بنهد خواه نه. این هستی بدیهی است، و از تصور چنین هستی، چنانچه درست به لحاظ آید، به آسانی همهٔ آن دیگر صفاتی استنتاج می‌شود که ما باید به این هستی ازلی اسناد کنیم.»^{۷۴}

۵. شناخت چیزهای دیگر

انسان وجود خودش را به شهود، و وجود خدا را به برهان می‌شناسد. «شناخت وجود هر چیز دیگر را

69. self-evident

70. infinite regress

71. existential dependence

۷۲. جستار، ۴، ۱۰، ۴؛ ۲، ص ۳۰۸.

73. a knowing being

۷۴. جستار، ۴، ۱۰، ۶؛ ۲، ص ۳۰۹.

تنها به احساس می‌توانیم حاصل کنیم.^{۷۵} زیرا رابطه‌ای ضروری میان تصویری که انسان از چیزی سوای خدا دارد و وجود آن چیز نیست. اینکه ما تصویری از چیزی داریم، مبرهن نمی‌دارد که آن چیز موجود است. فقط هنگامی که به‌روی ما عمل می‌کند می‌دانیم که وجود دارد. «لذا همان گرفتن بالفعل تصورات از بیرون است که ما را از وجود چیزهای دیگر خبر می‌دهد و ما را به این شناخت راه می‌برد که البته چیزی در آن زمان بیرون ما وجود دارد.»^{۷۶} گرفتن تصورات از بیرون همان احساس است، و ما وجود چیزهای مؤثر در اندامهای حسیمان را فقط هنگامی که بر ما اثر می‌گذارند می‌شناسیم. وقتی که چشمانمان را می‌کشایم، به اختیار من نیست که چه می‌بینم؛ من فعل‌پذیرم. به‌علاوه، اگر دستم را نزدیک آتش ببرم احساس رنج می‌کنم، درحالی که وقتی تصور صرف نزدیک بردن دستم را به آتش دارم، رنج نمی‌کشم. چنین ملاحظاتی به ما می‌نمایند که اطمینانمان به وجود چیزهای دیگر بی‌پایه نیست. براستی، شناخت ما از وجود چیزهای بیرونی فقط تا گواهی حاضر حواسمان می‌گسترده؛ ولی محتمل است که میزی که لحظه‌ای پیش دیدم هنوز موجود باشد؛ و بی‌تردی است که پیش از آنکه برای تصدیق يك گزاره وجودی آماده باشیم، در پی شناخت برهانی بگردیم. «آن کس که در امور معمول زندگی جز برهان واضح مستقیم چیزی را تصدیق نمی‌دارد، از هیچ چیزی در این جهان مطمئن نیست مگر از فنای تند آهنگ خویش. سالم بودن این خوراك یا آشامیدنی دلیلی برای خوردن یا نوشیدن آنها به او نمی‌دهد؛ و من دلم می‌خواهد بدانم که او بر پایه چنان دلایلی که پذیرای هیچ شك و ایرادی نیست چه می‌تواند بکند.»^{۷۷}

۶. حکم و احتمال

لاك می‌گوید که «شناسندگی» ذهن «هنگامی است که سازگاری یا ناسازگاری تصورات را بیقین ادراك می‌کند و درباره آنها بی‌گمان است.»^{۷۸} ما هنگامی می‌دانیم که Y, X است که رابطه‌ای ضروری میان نشان بروشنی ادراك کنیم. ولی ذهن دارای چیزی است که لاك «قوة»^{۷۹} دیگر می‌نامد، یعنی تصدیق یا حکم^{۸۰}، که عبارت است از «برهم نهادن تصورات یا جدا ساختن آنها از هم در ذهن آن‌گاه که سازگاری یا سازگاری یقینی‌شان نه به ادراك بلکه بنابر فرض است.... و اگر حکم، تصورات را چنان به هم یگانه یا از هم جدا گرداند که چیزها در واقع هستند، حکم درست است.»^{۸۱}

۷۵. جستار، ۴، ۱۱، ۲: ۳۳۵. ۷۶. جستار، ۴، ۱۱، ۲: ۳۲۶.

۷۷. جستار، ۴، ۱۱، ۲: ۳۳۵-۶. ۷۸. جستار، ۴، ۱۴، ۲: ۳۶۲.

79. faculty 80. judgment

۸۱. همان جا.

پس حکم با احتمال^{۸۲} سروکار دارد و مفید «ظن» است.

لاک احتمال را به «نمود سازگاری بنابر براهین خطاپذیر» تعریف می‌کند.^{۸۳} یعنی، هنگامی که حکم می‌کنیم که گزاره‌ای احتمالاً راست است، آنچه ما را وامی‌دارد تا تصدیق کنیم که گزاره‌ای احتمالاً راست است صفت خود پیدایش نیست (زیرا در این حال آن را یقین راست می‌دانستیم)، بلکه مبانی یا دلایل بیرونی است که برای اثبات راستیش بس نمی‌آیند. دو دلیل عمده بیرونی هست برای باور داشتن آنکه گزاره‌ای راست است هرچند که راستیش خودپیدا نباشد. دلیل اول عبارت است از «همسازی چیزی با شناخت خودمان، یعنی مشاهده و تجربه ما».^{۸۴} مثلاً، تاجایی که تجربه من می‌گسترده، آهن در آب فرو می‌رود. اگر من بارها و همواره دیده باشم که این حال رخ می‌دهد، احتمال آنکه درمواقع آینده رخ خواهد داد به تناسب بیشتر است از اینکه وقوعش را فقط يك بار دیده باشم. درواقع، هنگامی که تجربه‌های هماهنگ مایه پیدایی حکم می‌شود و این حکم در تجربه آینده ما تحقیق می‌پذیرد، احتمال چندان فزونی می‌گیرد که برچشمداشتها و کرده‌هایمان تقریباً به همان شیوه‌ای تأثیر می‌گذارد که گواهی برهان بر آنها مؤثر است. دلیل دوم برآنکه صدق محتمل^{۸۵} گزاره‌ای را باور بداریم، گواهی است. و اینجا باز هم درجات احتمال درمیان تواند بود. اگر، مثلاً، شماره بسیاری از گواهان موثق بر برخی رویدادها شهادت بدهند، و اگر گواهیهایشان باهم سازگار درآیند، درجه بسیار بیشتری از احتمال هست تا وقتی که گواهان کم‌شماره و بی‌کفایت باشند یا چنانچه گزارشهایشان باهم ناسازگار درآیند.

لاک «گزاره‌هایی را که به اقناع احتمال می‌پذیریم»^{۸۶} به دو رده بخش می‌کند. رده اول مشتمل است بر گزاره‌هایی راجع به «امور واقع»^{۸۷} که به مشاهده درمی‌آیند و موضوع گواهی آدمی قرار توانند گرفت. نمونه چنین گزاره‌ای آن است که پارسال زمستان در انگلستان یخبندان شد. رده دوم دربردارنده گزاره‌هایی است راجع به اموری که موضوع گواهی آدمی قرار نتوانند گرفت چرا که پذیرای پژوهش تجربی نیستند. «فرشتگان وجود دارند» يك نمونه همچو گزاره‌هایی است، و نمونه دیگرش: «گرمی عبارت است از تکان تند اجزای خرد نامحسوس ماده سوزان».^{۸۸} در چنین مواردی، دلایل احتمال را از قیاس تمثیل^{۸۹} بیرون می‌کشیم. چون مراحل مختلف را در سلسله مراتب موجودات پایین‌تر از انسان مشاهده می‌کنیم (جانوران، گیاهان، چیزهای بی‌جان)،

82. probability

۸۳. جستار، ۴، ۱۵، ۱، ۲، ص ۳۶۳. ۸۴. جستار، ۴، ۱۵، ۴، ۲، ص ۳۶۵.

85. probable

۸۶. جستار، ۴، ۱۶، ۵، ۲، ص ۳۷۴.

87. matters of fact

۸۸. جستار، ۴، ۱۶، ۱۲، ۲، ص ۳۸۰.

89. analogy

می‌توانیم محتمل گیریم که میان انسان و خدا روحهای نامادی متناهی هستند. باز، چون مشاهده می‌کنیم که مالین دو جسم بر یکدیگر فراآورنده گرمی است، به قیاس تمثیل می‌توانیم حجت بیاوریم که گرمی احتمالاً در جنبش تند ذرات نامحسوس ماده نهفته است.

بنابراین روشن است که نزد لاک، گزاره‌های علوم طبیعی در بهترین حال فقط از درجه بسیار زیادی از احتمال بهره‌ورند. این نظر البته پیوند نزدیکی دارد با این اعتقاد که ما تنها ماهیات اسمی چیزها را می‌شناسیم نه «ماهیات واقعی» شان را، به معنایی که توضیحش در فصل واپسین آمد. گزاره‌های تاریخی نیز که به گواهی آدمی متکی‌اند، فقط از درجات متغیر احتمال بهره‌ور خواهند بود. و لاک به خوانندگان یادآور می‌شود که درجه احتمال يك گزاره تاریخی به ارزش گواهی مربوط به آن باز بسته است نه به شماره کسانی که ممکن است گزاره را تکرار کرده باشند.

۷. عقل و ایمان

شاید بتوان توقع داشت که لاک می‌بایست همه گزاره‌های پذیرفته ایمان را در رده گزاره‌های محتمل بگنجاند. ولی او چنین نکرد. زیرا او الهامی الهی را تصدیق داشت که به ما درباره صدق عقاید ملهم یقین می‌بخشد، زیرا گواهی خدا پذیرای هیچ شکی نیست. «ما همان اندازه امکان دارد که به وجود خودمان شک آوریم که به صدق وحی و الهام صادر از سوی خدا، چندان که ایمان، مبدهائی محرز و استوار از تصدیق و اطمینان است و هیچ‌گونه جایی برای شک یا تردید نمی‌گذارد.»^{۹۰} این گفته البته به معنای آن نیست که همه حقایق درباره خدا بنابراین پذیرفته می‌شوند. زیرا لاک، همچنان که دیدیم، به خصیصه برهانی شناخت خدا قائل بود. حقایق ملهم آن حقایقی هستند که ورای عقل‌اند هرچند نه مغایر با عقل، و راستیشان را بنابر گواهی خدا می‌دانیم. به سخن دیگر، لاک ادامدهنده تمایز اهل قرون وسطی بود میان حقایق درباره خدا که با عقل انسان، بی‌آنکه چیزی آن را یاری دهد، مکشوف‌اند و حقایقی درباره خدا که به شناخت در نمی‌آیند مگر آنکه خدا به الهام مکشوفشان گرداند.

لاک در عین حال از آنچه «وجد و حال»^{۹۱} می‌نامید سخت بدش می‌آمد. او در اندیشه کسانی بود که گرایش دارند به اینکه برخی تصوراتی را که به سرشان می‌زند، يك وحی الهی خصوصی یا فرآورده الهام الهی بینگارند. آنان پروایی از دلایل عینی در تأیید چنین ادعایی ندارند که تصوراتشان ملهم از خداست: نزد ایشان، احساسات تند مقننتر از هر دلیلی است. «آنان مطمئن‌اند زیرا مطمئن‌اند؛ و معتقدات جزیشان حق‌اند زیرا غیورانه بر آنها ایستاده‌اند.»^{۹۲} می‌گویند که «می‌بینند» و «احساس

۹۰. جستار، ۴، ۱۶، ۱۴؛ ۲، ص ۳۸۳.

91. enthusiasm

۹۲. جستار، ۴، ۱۹، ۹؛ ۲، ص ۴۳۴.

می‌کنند؛ ولی آنچه «می‌بینند» چیست؟ اینکه گزاره‌ای بدها تصدیق است یا ملهم از خداست؟ این دو سؤال را باید از هم بازشناخت. و اگر گزاره بدها تصدیق نیست یا اگر بر پایه گونه‌ای مبنای عینی برای اعتقاد به منزلۀ گزاره‌ای احتمالاً تصدیق مطرح نشده است، باید براهینی بر این پنداشت آورد که گزاره بواقع مکشوف و ملهم از سوی خداست. اما نزد مبتلایان به «وجد و حال»، گزاره‌ای «بدان جهت الهام است که آنان اعتقاد راسخ به آن دارند، و به آن معتقدند چرا که الهام است.»^{۹۳} بنابراین لاك پای می‌فشرد که حتی اگر خدا بیقین بتواند حقایقی را به الهام مکشوف گرداند که فراتر از عقل می‌روند، بدین معنی که عقل به تنهایی نمی‌تواند صدقشان را مسلم بدارد، باید پیش از آنکه از ما چشم بدارند که به ایمان قبولشان کنیم به عقل بازنمایند که در واقع به الهام مکشوف اند. «اگر نیروی اعتقاد جز می چراغ راهنمایمان باشد، می‌پرسم چگونه کسی القائات شیطان و الهامات روح القدس را از هم تمیز خواهد داد؟»^{۹۴} با این همه، «خدا هنگامی که پیامبر را ایجاد می‌کند، بشر را اعدام نمی‌کند. او همه قوای بشر را در وضع طبیعی باز می‌نهد تا یاریش دهد درباره الهامات خود ارزیابی کند که آیا منشاء الهی دارند یا نه.»^{۹۵} «وجد و حال» با کنار گذاشتن عقل و جا گشودن برای الهام هردو را از میان برمی‌دارد. عقل سلیم نیرومند لاك در پرداختش به وجد و حال سخت هویدا است. بنابراین، لاك در امکان وحی و الهام الهی تردید روا نمی‌داشت. او در واقع به عقایدی چون نامیردگی نفس و رستاخیز تن بنابر گواهی کلام خدا باور داشت. ولی اصرار می‌ورزید که امکان ندارد گزاره‌هایی که مغایر عقل اند مکشوف و ملهم از سوی خدا باشند. و من فکر می‌کنم که وقتی او بدین نحو سخن می‌گوید پیدا است که بیشترین به عقاید کاتولیکها مانند تبدیل نان و شراب آیین عشاء ربانی به خون و تن عیسی مسیح می‌انداخت که در فصلی درباره تصدیق کاذب یا خطا صریحاً بدان اشاره می‌کند.^{۹۶} آشکارا می‌توان پاسخ داد که اگر دلیل استواری بر این اندیشه هست که گزاره‌ای مکشوف از جانب خداست، مغایر عقل نتواند بود هر چند ورای عقل باشد.^{۹۷} اما لاك چون بر آن نظر می‌رفت که بعضی عقاید مذهبی مغایر عقل اند، نتیجه می‌گرفت که پس مکشوف و ملهم نتوانند بود و امکان ندارد که دلیلی کافی بر این اندیشه باشد که مکشوف و ملهم شده‌اند. بحث در چنین مسائل مناقشه‌آمیزی در گفتار ما بیجاست. ولی سزاوار است که توجه را به این نکته جلب کنم که لاك دیدگاه افلاطونیان کیمبرج یا «بلندنظران» را ادامه داد. در حالی که از يك سو چیزی را باطل می‌شمرد که آن را وجد و حال گمراه پیامبران و واعظان خودگماشته می‌پنداشت، همچنین چیزی را

۹۳. جستار، ۱۹، ۱۰، ۲، ص ۴۳۶. ۹۴. جستار، ۱۹، ۴، ۱۳، ۲، ص ۴۳۸.

۹۵. جستار، ۱۹، ۱۴، ۲، ص ۴۳۸. ۹۶. جستار، ۴، ۲۰، ۱۰، ۲، ص ۴۵۰.

۹۷. حکیمان لاهوتی کاتولیک منکر نیستند که عقل علی‌الاصول توانایی آن را دارد که فرق بگذارد میان گزاره‌هایی که مغایر عقل اند و گزاره‌هایی که صدق یا کذبشان به توسط عقل و بدون یاری وحی و الهام محرز نتواند گشت. ولی در موارد خاصی، چون به اختیار خود وا گذاشته شویم، ممکن است گزاره‌های دوم را با گزاره‌های اول مشتبه بکنیم.

مردود می‌دانست که تالیهای منطقی^{۹۸} اعتقاد به امکان وحی و الهام الهی می‌نمود، یعنی اگر دلایل استواری بر این فکر هست که خدا حقیقت را از طریق سخنگوی معینی مکشوف و ملهم کرده است، هر گزاره‌ای که مرجع معتبری آن را بیاموزد مغایر عقل نتواند بود. لاک بی‌گمان جواب می‌داد که یگانه ملاک آنکه عقیده‌ای مغایر عقل است یا صرفاً «ورای عقل»، خود عقل است. ولی او دفاع از دیدگاهش را این چنین آسانتر می‌کند که امکان وحی و الهام الهی را صادقانه اذعان می‌دارد بی‌آنکه بپرسد این وحی و الهام را کجا باید جست و تحقیقش از طریق کدام واسطه یا واسطه‌های ویژه بوده است.

اعتدال مشرب کلی لاک و ناخوشامدش از افراط و تفریط، افزوده بر اعتقادش به ایسه‌رسانی یقین بسیار محدود است و حال آنکه عرصه احتمال در درجات گوناگونش بسیار فراخ است، او را واداشت تا در محدودی به آرمان تساهل دل ببندد. می‌گویم «در محدودی» زیرا در نامه درباره تساهل می‌گوید که تساهل در حق ملحدان، کسانی که دینشان مستلزم بیعت با قدرتی بیگانه است، و کسانی که ایمان دینشان به آنان اجازه نمی‌دهد تا تساهلی را که برای خود ادعا می‌کنند شامل حال دیگران کنند، نباید شمول یابد. به دینده او الحاد بضرورت موجب فقدان مبادی اخلاقی و بی‌اعتنایی به الزام سوگندها، پیمانها و وعده‌هاست. و اما درباره دو دسته دیگر: او آشکارا در وهله نخست به کاتولیکها می‌اندیشد، هر چند مسلمانان را نام می‌برد. لاک از این باره در نگرش مشترک هم‌میهنانش در آن روزگار به کاتولیکها شریک بود، اگرچه دانستنش چالب است که اگر او اعتنایی واقعی به احوال می‌نمود، درباره روشهایی که قاضی القضاة لرد اسکرانگز^{۹۹} در محاکمات ناشی از «توطئه پای»^{۱۰۰} در دادگاه‌ها به کار می‌برد واقماً چه می‌اندیشید. احتمالاً او با مقاصد سیاسی پنهان شافتمبری و دسته او همدلی داشت. ولیکن، اگر کسی نگرش اهل زمانه را هم در کشور خودش هم در جای دیگر به دیده گیرد، نکته شایان اعتنا آن است که به هرروی به هواداری از تساهل و مدارا برخیزد. پیداست که او نیک بر این معنی آگاه بود، زیرا نوشته‌هایش را در این باب بدون نام و نشان منتشر کرد.

98. logical consequences

99. Scroggs

۱۰۰. «در ۱۶۷۸ تایتس اوتس (Titus Oates)، کشیش توطئه‌گر انگلیسی، برای جاسوسی به مذهب کاتولیک رومی گروید، و در ۱۶۷۸ اعلام کرد که توطئه‌ای («توطئه پای»، Popish Plot) برای قتل چارلز دوم و بازگرداندن مذهب کاتولیک کشف کرده است. در خشم و هیجانی که بعدنبال این امر پیش آمد، بسیاری از کاتولیکها آزار و شکنجه دیدند و کشته شدند. بعدها دروغ بودن ادعای اوتس مکشوف شد.» (دایرةالمعارف فارسی)

فصل ۷

لاک

(۴)

۱. نظریه اخلاقی لاک

در نخستین فصل درباره فلسفه لاک دیدیم که او با ابطال نظریه تصورات فطری، هم مبادی نظری فطری را انکار کرد هم مبادی عملی یا اخلاقی^۱ فطری را. بنابراین تصورات اخلاقی ما باید از تجربه نشأت گیرند، بدین معنی که باید، به قول لاک، «به تصورات بسیط بینجامند؛» یعنی، دست کم عناصر پدیدآورنده شان باید ناشی از احساس ظاهر یا مراقبه نفسانی باشند. ولی لاک نمی پنداشت که تبیین تجربه باورانه منشأ تصورات اخلاقی، ما را از این باز می دارد که مبادی اخلاقی متیقن را تصدیق کنیم. زیرا همینکه تصوراتمان را کسب کردیم، می توانیم بازجویی و مقایسه شان کنیم و نسبت های سازگاری و ناسازگاری را دریابیم. این کار ما را به تقریر قواعد اخلاقی توانا می سازد، و اگر قواعد اخلاقی نسبت های ضروری سازگاری یا ناسازگاری را میان تصورات بیان کنند، یقینی و متیقن اند. باید بین تصورات یا الفاظی که در گزاره ای اخلاقی^۲ می آیند و نسبت حکم شده در گزاره تمیز نهاد. در یک قاعده اخلاقی، تصورات باید، دست کم بفرجام، جداگانه از تجربه سرچشمه یافته باشند؛ اما صدق یا اعتبار قاعده اخلاقی مستقل از رعایت آن است. مثلاً، اگر می گویم که راستگویی اخلاقاً نیک است، تصورات راست گفتن و نیکی اخلاقی باید بفرجام از تجربه سرچشمه یافته باشند؛ ولی نسبت حکم شده میان این تصورات، حتی اگر بیشتر مردم دروغ بگویند، صادق است.

اگر این دیدگاه را به خاطر بسپरیم، چندان در شگفت نمی مانیم که لاک در کتاب های سوم و چهارم جستار آرمانی «عقل باورانه» برای علم اخلاق^۳ پیش می نهد. آنجا می گوید که «اخلاق»^۴ همانند

1. moral

2. ethical

3. ethics

4. morality

ریاضیات پذیرای برهان و استدلال است.^۵ دلایل آن است که اخلاق با تصویری سروکار دارد که ماهیات واقعی‌اند. در علوم طبیعی ما نه ماهیات واقعی بلکه تنها ماهیات اسمی چیزها را می‌شناسیم. لیکن این تمایز میان ماهیت اسمی و ماهیت واقعی در ریاضیات زایل می‌شود؛ و دربارهٔ اخلاق نیز حال همین است. تصور عدل بفرجام مشتق از تجربه است، از این حیث که عناصر پدیدآورندهٔ عدل از تجربه مشتق‌اند، ولی هیچ هستی قائم به ذاتی به نام عدل در بیرون نیست که ماهیت واقعی بر ما ناشناخته باشد. پس دلیلی ندارد که از اخلاق، علمی برهانی نساخت، «زیرا از آنجا که یقین جز ادراک سازگاری یا ناسازگاری تصورات نیست، و برهان جز ادراک چنان سازگاری با وساطت تصورات یا واسطه‌های دیگر نیست، و چون تصورات اخلاقی مانند تصورات ریاضی خودشان نمونه‌های والا و لذا تصورات کافی و کامل‌اند، هرگونه سازگاری یا ناسازگاری که در آنها می‌یابیم مانند شکل ریاضی فراآورندهٔ شناخت واقعی‌اند.»^۶ لاک از گفتن آنکه تصورات اخلاقی خودشان نمونه‌های والايند، مرادش این است که مثلاً تصور عدل خودش معیاری است که بر محك آن، افعال عادلانه را از افعال ظالمانه باز می‌شناسیم؛ عدل هستی به خود پاینده‌ای نیست که تصور عدل برای اینکه تصویری صادق باشد باید با آن سازگار درآید. بنابراین اگر بکشیم تا الفاظ و مصطلحات اخلاقی را به روشنی و دقت تعریف کنیم، «شناخت اخلاقی را می‌توان به چنان پایه‌ای از روشنی و یقین رساند»^۷ که شناخت ریاضی از آن برخوردار است.

پیشنهادهای لاک شاید بظاهر چنین برسانند که نزد او علم اخلاق فقط عبارت است از تحلیل تصورات بدان معنی که هیچ دسته قواعد اخلاقی وجود ندارد که آدمیان ملزم به اطاعت از آن باشند. اگر این دسته تصورات را بسازیم، این قواعد را تقریر خواهیم کرد؛ اگر آن دسته تصورات را بسازیم، آن قواعد را تقریر خواهیم کرد. و اینکه کدام دسته اختیار شود، امری مربوط به گزینش است. اما چنین رایی به هیچ‌رو منظور لاک نبود. دست‌کم، یقین این آن نظری نیست که در کتاب دوم جستار صورت بیان می‌یابد، جایی که لاک دربارهٔ خیر و شر اخلاقی و دربارهٔ قواعد یا قوانین اخلاقی سخن می‌گوید.

بیشتر ذکری رفت از اینکه لاک نیک و بد را به نسبت با لذت و رنج تعریف می‌کرد. نیک آن است که به ایجاد یا افزودن لذت در ذهن یا تن، یا به کاستن رنج می‌گراید درحالی که بد آن است که به ایجاد یا افزودن رنج یا به کاستن لذت میل دارد.^۸ ولیکن خیر اخلاقی عبارت است از همسازی افعال ارادی ما با گونه‌ای قانون که بروفق آن، خیر (یعنی «لذت») بنابراین ارادهٔ قانون‌گذار حاصل ما می‌شود؛ و شر اخلاقی عبارت است از ناهمسازی افعال ارادی ما با گونه‌ای قانون که بروفق آن، شر (یعنی

۵. جستار، ۴، ۱۲، ۸؛ ۲، ص ۳۴۷. ۶. جستار، ۴، ۴، ۷؛ ۲، ص ۲۳۲. ۷. جستار، ۳، ۱۱، ۱۷؛ ۲، ص ۱۵۷. ۸. جستار، ۲، ۲۰، ۲؛ ۱، ص ۳۰۳.

«رنج» (از اراده و قدرت قانون گذار نصیب ما می شود.)^۹ لاک نمی گوید که نیک و بد اخلاقی، لذت و رنج اند. او همچنین منطقاً متعهد به این قول نیست. زیرا او نیک و بد را به لذت و رنج تعریف نمی کرد (هرچند گاهی از سر بیقیدی به این شیوه سخن می گوید)، بلکه نیک و بد را به آنچه لذت می بخشد و رنج می انگیزد تعریف می کرد. نیکی اخلاقی عبارت است از همسازی افعال ارادی با قانونی که متکی به جزا^{۱۰} است؛ نمی گوید که نیکی اخلاقی با پاداش همسازی یکسان است.

لاک چه نوع قانونی را در نظر دارد؟ او سه نوع قانون را از هم بازمی شناسد: قانون الهی^{۱۱}، قانون مدنی^{۱۲}، و «قانون عرف^{۱۳}». ^{۱۴} از نوع سوم قانون مرادش پسند^{۱۵} یا ناپسند^{۱۶}، ستایش^{۱۷} یا نکوهش^{۱۸} است «که به تصدیق نهانی و ضمنی در جوامع، قبایل و انجمنهای گوناگون آدمیان در جهان مستقر می شود، و برحسب آن افعال گوناگون بنابر داوریهها، قواعد اخلاقی یا رسم چنان جا ارج می یابند یا ننگین به شمار می آیند.»^{۱۹} افعال نسبت به قانون الهی تکالیف^{۲۰} یا معاصی^{۲۱}، نسبت به قانون مدنی معصومانه^{۲۲} یا مجرمانه^{۲۳}، و نسبت به قانون عرف فضایل^{۲۴} یا رذایل^{۲۵} محسوب اند. آشکار است که این قوانین چه بسا باهم ناساز درآیند. همچنان که لاک پی برده است، در یک جامعه معین آدمیان ممکن است افعالی را بیسندند که مغایر قانون الهی باشد. و او بی گمان بر آن نبود که قانون مدنی ملاک فرجامین حق^{۲۶} و باطل^{۲۷} است. پس چنین برمی آید که قانون الهی ملاک فرجامین است که افعال ارادی به نسبت با آن اخلاقاً نیک یا بد خوانده می شوند. «فکر نمی کنم کسی چندان بیخرد باشد که انکار کند خدا دستوری برای ارشاد انسانها نهاده است. او حق وضع چنین دستوری را داراست، چرا که ما آفریدگان اویم: از نیکی و خرد او می سزد که کردار ما را به سوی آنچه بهترین است راه نماید؛ و در توانایی اوست که دستورش را به پاداش و پادافراهی باشدت و مدت نامتناهی در آخرت روان گرداند؛ زیرا هیچ کس را نمی رسد که ما را از دست او بدرآورد. این یگانه محک حقیقی درستی اخلاقی است.»^{۲۸}

اگر از سخن لاک چنین معنایی را فهم کنیم که ملاک خیر و شر اخلاقی و اعمال حق و باطل، قانون تحکمی^{۲۹} خداست، تناقضی فاحش پیدا می آمد میان گفته هایش در کتاب دوم و گفته هایش

-
۹. جستار، ۲، ۲۸، ۵؛ ۱، ص ۴۷۴.
 10. sanction 11. divine law 12. civil law 13. law of opinion or reputation
 ۱۴. جستار، ۲، ۲۸، ۷؛ ۱، ص ۴۷۵.
 15. approval 16. disapproval 17. praise 18. blame
 ۱۹. جستار، ۲، ۲۸، ۱۰؛ ۱، ص ۴۷۷.
 20. duties 21. sins 22. innocent 23. criminal 24. virtues 25. vices
 26. right 27. wrong
 ۲۸. جستار، ۲، ۲۸، ۸؛ ۱، ص ۴۷۵.
 29. arbitrary

در کتاب چهارم جستار. زیرا اگر قانون الهی را خدا تحکماً گذاشته بود، فقط به وحی و الهام می‌توانستیم آن را بشناسیم. و در این حال مقایسهٔ اخلاق با ریاضیات، که در کتاب چهارم می‌یابیم، مقایسه‌ای یکسره بی‌جاست. اما هنگامی که لاک در کتاب دوم از قانون الهی سخن می‌گوید، توضیح می‌دهد که «مراد قانونی است که خدا برای اعمال آدمیان مقرر داشته است، خواه با نور طبیعت بر ایشان اعلام شود خواه با ندای وحی و الهام».^{۳۰} او از نور طبیعت، عقل را می‌خواهد؛ و آشکارا می‌اندیشید که ما می‌توانیم تنها به عقل چیزی از قانون خدا را کشف کنیم، ولو که وحی و الهام مسیحی نور بیشتری به ما می‌دهد. و وقتی به کتاب چهارم برمی‌گردیم، می‌بینیم که می‌گوید: «تصور وجودی برین با قدرت و خیر و عقل نامتناهی که ما مصنوع اویم و قائم به اویم، و تصور خودمان به منزلهٔ موجودات عاقلِ فهیم همچنان وضوحی در ماهست که به گمانم اگر درست ملاحظه و دنبال شوند چنان شالوده‌هایی برای تکلیف و قواعد کردار به دست می‌دهند که می‌توان اخلاق را در زمرهٔ علومی که پذیرای برهان اند نهاد؛ در این باره شکی ندارم که از روی مبادی خودپیدا و بنا بر نتایج ضروری، که همانند مبادی و نتایج ریاضیات بی‌چون و چرایند، ملاکهای صواب^{۳۱} و خطا^{۳۲} را می‌توان بر هر کسی عرضه داشت که با بی‌اعتنایی و اعتنای یکسان به این هر دو علم می‌پردازد.»^{۳۳} لاک آشکارا می‌پنداشت که با ملاحظهٔ طبع خدا و طبع انسان و نسبت میانشان، می‌توان به مبادی اخلاقی خودپیدا رسید که از آنها قواعد و دستورهای اخلاقی جزئی‌تر استنتاج شدند هستند. و دستگاه قواعد استنتاج‌پذیر، قانون خدا را به گونه‌ای که به نور طبیعت شناخته می‌شود برمی‌سازد. لاک روشن نمی‌کند که آیا قانون اخلاقی ملهم را متمم یا بخشی از مقدمات می‌انگاشت. همچنین خودش هیچ کوششی نورزید تا دستگاهی اخلاقی را بر بنیان خطوط پیش نهاده میرهن دارد. مثالهایی که از گزاره‌های خودپیدا می‌زند چندان روشنگر نیستند: «جایی که دارایی نباشد، ظلمی نیست» و «هیچ حکومتی آزادی مطلق را جایز نمی‌شمرد.»^{۳۴} (گزارهٔ دوم به منزلهٔ گزارهٔ اخباری^{۳۵} داده شده است، ولی تبیین لاک می‌نماید که او نمی‌خواست به این نحو تلقی شود.)

بنابراین من گرایشی به قبول رأی مورخانی ندارم که می‌گویند لاک دو نظریهٔ اخلاقی ارائه می‌کند که سعی در سازش دادن میانشان ندارد. زیرا به نظر می‌آید که او البته می‌کوشد تا نشان دهد که چگونه رشته‌های فکری ارائه‌شده در کتابهای دوم و چهارم جستار باهم می‌سازند. در عین حال دشوار می‌شود انکار کرد که گفتارش نارسا و آشفته است و آمیزه‌ای از عناصر مختلف را عرضه می‌دارد. هر چند، چنانکه دیدیم، نمی‌توان به‌طور ساده لقب لنت‌باور^{۳۶} بر او نهاد، حتی در کتاب دوم،

۳۰. همان جا.

31. right 32. wrong

۳۳. جستار، ۴، ۳، ۸، ۲: ص ۲۰۸. ۳۴. همان جا.

35. factual statement 36. hedonist

عنصری از فایده‌باوری لذت‌باورانه^{۳۷} هست که شاید پاره‌ای ملهم از آرای گاساندی باشد. باز، عنصری از قول به اعتبار مرجع حجیت^{۳۸} هست که برپایه تصور حقوق آفریدگار بنیاد دارد. سرانجام، تمایز لاک میان نور طبیعت و وحی و الهام، یادآور تمایز آکویناس است میان قانون طبیعی که معلوم عقل است و قانون وضعی الهی؛ و این تمایز بی‌گمان تا اندازه بسیاری ملهم از هوکر^{۳۹} بود که میراث زیادی از فلسفه قرون وسطی را در اندیشه خود داشت.^{۴۰} تاثیر هوکر، و تاثیر نظریه قرون وسطایی از طریق هوکر در اندیشه لاک، در پنداشت او درباره حقوق طبیعی^{۴۱} پیداست که هم اینک آن را در پیوند با نظریه سیاسیش بررسی خواهیم کرد.

۲. وضع طبیعی و قانون اخلاقی طبیعی

لاک در پیشگفتار دو رساله درباره حکومت مدنی^{۴۲} ابراز امیدواری می‌کند که نوشته‌اش کافی باشد «برای استقرار پادشاهی بازگرداننده بزرگ و شاه کنونیان و یلیام و اثبات حقانیت حق او در نظر مردم.» هیوم، چنانکه سپستر خواهیم دید، بر آن بود که نظریه سیاسی لاک از برآوردن این وظیفه عاجز ماند. ولی به هرروی خطاست بیندیشیم که لاک نظریه سیاسیش را به نیت تسجیل حق شهریاری و یلیام پرداخت و بس؛ زیرا او دیرگاهی پیش از سال ۱۶۸۸ به مبادی نظریه‌اش رسیده بود. وانگهی، نظریه او به حیث بیان دستگاه‌مندی^{۴۳} از اندیشه آزادیخواهانه^{۴۴} زمانه دارای اهمیت تاریخی ماندگار است، و رسالاتش بسی بیشتر از جزوه‌ای مباحثه‌آمیز تصنیف یکی از هواداران حزب ویگ^{۴۵} به‌شمار می‌آمد.

بررسی نخستین رساله درباره حکومت مدنی چندان وقت گیر نیست. لاک در این رساله در رد نظریه حق الهی پادشاهان به‌سانی که سر رابرت فیلمر^{۴۶} در بطریک^{۴۷} (۱۶۸۰) از آن دفاع کرده بود حجت می‌آورد. نظریه پدرسالاری (بطریکی)^{۴۸} در باب انتقال اقتدار سلطنتی به استهزا گرفته شده است. هیچ شهادتی در دست نیست که آدم ابوالبشر دارای اقتدار شاهی مفوض از سوی خدا بود. اگر بود، هیچ شهادتی در کار نیست که وارثانش دارای چنین اقتداری بودند. اگر بودند، حق جانشینی معین نبود، و حتی اگر خدا تربیتی برای جانشینی معین داشته بود، هرگونه وقوفی بر آن از دیرباز از میان رفته است. درواقع امر، فیلمر چنان آدم ابلهی که لاک جلوه‌اش می‌دهد نبود؛ زیرا پیشتر

37. hedonistic utilitarianism

38. authoritarianism

39. Hooker

۴۰. برای آشنایی با آرای هوکر، نگاه کنید به بخش دوم در جلد سوم این تاریخ، ص ۸-۱۳۵.

41. natural rights

۴۲. در ارجاعات ما، رساله دلالت بر دومین رساله دارد مگر در جاهایی که خلاف این حال معین شود.

43. systematic

44. liberal

45. Whig

46. Sir Robert Filmer

47. Patriarcha

48. patriarchal

مصنفات ارزشمندتری از بطریک منتشر کرده بود. اما بطریک تازه درآمده و مباحثه‌ای در انداخته بود، و کاملاً فهمیدنی است که لاک آن را برای تاختن در رساله اولش برگزید.

لاک در نخستین رساله^{۴۹} بر این نظر می‌رود که «دیدگاه عمده سر رابرت فیلمر آن است که آدمیان بطبع آزاد نیستند؛ این همان مبنای رأی او در باب سلطنت مطلقه^{۵۰} است.» لاک نظریه انقیاد طبیعی انسانها را فاش مردود می‌داند و در رساله دوم می‌گوید که آدمیان در وضع طبیعی بطبع آزاد و برابرند. «این برابری طبیعی آدمیان را هوکر خردمند چندان بدیهی و بی‌چون و چرا می‌انگارد که آن را شالوده الزام به مهر متقابل میان آدمیان می‌نهد و تکالیفی را که در قبال یکدیگر بر ذمه داریم برپایه آن می‌سازد و مبادی پراج عدل و نیکخواهی را از آن بیرون می‌کشد.»^{۵۱}

بنابراین، لاک مانند هابز سخنش را با تصور وضع طبیعی می‌آغازد، و به دیده‌اش «همه آدمیان بطبع در چنان وضع هستند و در همین حال می‌مانند تا هنگامی که به رضای خود، به عضویت گونه‌ای جامعه سیاسی درمی‌آیند.»^{۵۲} ولی تصورات لاک و هابز از وضع طبیعی فرق بسیار با هم دارند. برآستی، هابز آشکارا حریف عمده‌ای است که لاک در رساله دوم پیش چشم می‌دارد، هرچند به تصریح نمی‌گوید. به گفته لاک، تفاوتی بنیادین هست میان وضع طبیعی و وضع جنگ. «وضع که در آن انسانها بر مقتضای عقل کنار هم می‌زیند بی‌آنکه سالار مشترکی با اختیار دآوری میان ایشان بر زمین باشد، به تعبیر درست وضع طبیعی است.»^{۵۳} زور که بدون حق اعمال شود، وضع جنگ را پدید می‌آورد؛ ولی نباید وضع جنگ را با وضع طبیعی یکسان شمرد، چرا که وضع جنگ ناقض وضع طبیعی است، یعنی ناقض آنچه باید باشد.

لاک می‌تواند از آنچه وضع طبیعی باید باشد سخن بگوید، زیرا يك قانون اخلاقی طبیعی^{۵۴} را تصدیق دارد که به عقل مکشوف است. وضع طبیعی، وضع آزادی^{۵۵} است اما نه وضع بی‌بندوباری. «وضع طبیعی دارای قانونی طبیعی است که حاکم بر آن است و همگان را ملزم می‌گرداند؛ و عقل که همان قانون است، به همه انسانهایی که از عقل رای می‌جویند و بس می‌آموزد که چون همه‌شان برابر و مستقل‌اند، هیچ کس نباید گزندی به جان، سلامت، آزادی یا مال کسی بزند.»^{۵۶} زیرا انسانها همه آفریدگان خدایند. و اگرچه آدمی مجاز است که در برابر حمله دیگران به دفاع از خود برخیزد و به ابتکار شخصیش متجاوزان را کیفر دهد، از آنجا که بنابر فرض هیچ حاکم یا قاضی دنیوی^{۵۷} مشترکی در میان نیست، وجدانش مقید به قانون اخلاقی طبیعی است که همگان را به

۴۹. ۲، ۶.

50. absolute monarchy

۵۳. رساله، ۳، ۱۹.

۵۲. رساله، ۲، ۱۵.

۵۱. رساله، ۲، ۵.

54. natural moral law

55. state of liberty

۵۶. رساله، ۲، ۶.

57. temporal

استقلال از جامعه مدنی و مقررات قضایی آن ملزم می گرداند. بنابراین، قانون طبیعی نزد لاک مفید معنایی است یکسره متفاوت از معنایی که هابز از آن اراده می کرد. به دیده هابز، قانون طبیعی به معنای قانون قدرت و زور و نیرنگ بود، و حال آنکه در چشم لاک به معنای قانونی اخلاقی با الزامی فراگیر و صادر از عقل آدمی بود، به سانی که این عقل درباره خدا و حقوق او، درباره نسبت انسان با خدا و درباره برابری بنیادی همه انسانها به منزله آفریدگان عاقل می اندیشد. پیش از این، از هوکر به عنوان یکی از منابع نظریه لاک در باب قانون اخلاقی طبیعی نام بردیم. همچنین می توانیم از افلاطونیان کیمبریج در انگلستان و، در بر اروپا، از نویسندگانی همچون گروتیوس^{۵۸} و پوفندورف^{۵۹} نام ببریم.

لاک چون به يك قانون اخلاقی طبیعی باور داشت که به استقلال از دولت و قانون گذاری آن وجداناً الزام آور است، همچنین به حقوق طبیعی معتقد بود. مثلاً، هر کس حق دارد که خودش را پاس دارد و از جانش دفاع کند، و حق بر آزادیش دارد. همچنین البته تکالیف بهم وابسته^{۶۰} هست. در واقع، از آنجا که آدمی مکلف به صیانت و دفاع از جان خویش است، محق است که چنین کند. و از آنجا که اخلاقاً ملزم است که وسایل در اختیارش را برای صیانت جانش به کار گیرد، حق ندارد که یا خودش جان خویش را بگیرد یا، با کشیدن خودش به بردگی در کاملترین معنای کلمه، به دیگری اختیار گرفتن جانش را بدهد.

۳. حق دارایی خصوصی

باری، آن حق طبیعی که لاک بیشترین اعتنا را بدان می نمود، حق دارایی^{۶۱} بود. همان سان که آدمی مکلف و محق به پاسداشت خویش است، بر آن چیزهایی که مقتضی این غرض اند حق دارد. خدا زمین و همه چیزهای آن را برای نگاهداشت و بهروزی آدمیان به آنان داده است. ولی اگرچه خدا زمین و چیزهای رویش را بخش نکرده است، عقل می نماید که ضرورت وجود دارایی خصوصی^{۶۲} بر وفق مشیت خداست، نه همان به لحاظ ثمرات زمین و چیزهای روی آن و درون آن، بلکه همچنین از لحاظ خود زمین.

چه چیز در آغاز حق دارایی خصوصی را برقرار می دارد؟ به نظر لاک، کار^{۶۳}. در وضع طبیعی کار انسان از آن خود اوست، و هر آنچه او با آمیختن کار خود به آن از حال اصلیش می گرداند، به او تعلق می گیرد. «هرچند آب روان در چشمه مال همه کس است، که می تواند شك کند که آب درون

۵۸. برای آگاهی از آرای گروتیوس (Grotius)، نگاه کنید به بخش دوم در جلد سوم این تاریخ، ص ۹-۱۴۳.

59. Pufendorf 60. correlative 61. right of property 62. private property

63. labour

کوزه فقط از آن کسی است که آب را از چشمه برداشته است؟ کار او آب را از دستهای طبیعت گرفته است و برای خود تصاحب کرده است: در طبیعت آب مشترک بود و به همه فرزندان تعلق داشت.^{۶۴} «گیریم کسی در جنگل از درختی سیب برای خوراکش می‌چیند. هیچ کس در مالکیت^{۶۵} او بر سیبها و حش بر خوردن آنها چون و چرا نمی‌کند. ولی تعلق سیبها به او از کی آغاز شد؟ از هنگامی که هضمشان کرده بود؟ از هنگامی که می‌خوردشان؟ از هنگامی که می‌پختشان؟ از هنگامی که به خانه می‌بردشان؟ روشن است که سیبها هنگامی که می‌چیدشان از آن او گردید؛ یعنی هنگامی که او «کارش را با آنها آمیخت» و بدین نحو آنها را از وضعی که دارایی مشترک بود درآورد. و دارایی ارضی^{۶۶} به همین شیوه حاصل می‌آید. اگر آدمی درختهای بیشه‌ای را بیندازد و پاره زمین سترده از درختی فراهم کند، شخمش بزند و بذر در آن بپاشاند، زمین و محصولش از آن اویند؛ زیرا ثمره کار اویند. زمین چنانچه او برای غله بارآوردن آماده‌اش نمی‌ساخت، غله به بار نمی‌آورد.

نظریه لاک درباره کار به منزله حق آغازین بر دارایی، سرانجام در نظریه ارزش کار^{۶۷} مدغم گشت و به طریقی به کار بسته شد که هرگز در تصور واضعش نمی‌گنجید. ولی بحث در این تحولات اینجا ربطی به سخن ما ندارد. بجای آن است که به قول مکرری توجه نماییم حاکی از اینکه لاک در چندان تأکیدش بر حق دارایی خصوصی، ذهنیت زمینداران و یک را بیان می‌کرد که حامیانش بودند. بی‌گمان در این قول قدری حقیقت هست. دست‌کم اندیشه‌ای خلاف عقل نیست که پروای لاک از دارایی خصوصی پاره‌ای متأثر از نگرش بخشی از جامعه بود که او در آن می‌زیست. درعین حال باید به یاد داشت که عقیده به وجود حق بر دارایی خصوصی به استقلال از قوانین جوامع مدنی، ابداع لاک نبود. همچنین باید توجه نمود که لاک نمی‌گفت که هرانسانی حق دارد که بی‌حد و حصر و به زیان دیگران مال بیندوزد. خود او اشکال می‌کند که اگر گردآوری ثمرات زمین بخشنده حق بر آنهاست، هرکسی ممکن است هرچه دلش خواست بیندوزد، و پاسخ می‌دهد: «چنین نیست. همان قانون طبیعی که بدین وسیله به ما دارایی می‌دهد، همچنین آن دارایی را نیز محدود می‌کند.»^{۶۸} ثمرات زمین از بهر استفاده و برخورداری داده شده‌اند؛ و «آن اندازه که کسی بتواند آنها را پیش از تباہ شدن به کار استفاده زندگیش بیاورد، همان اندازه را با کارش دارایی خود می‌گرداند: فراتر از این اندازه، بیشتر از نصیب اوست و به دیگران تعلق دارد.»^{۶۹} و اما درباره زمین: عقیده بر اینکه کار بخشنده حق دارایی است، بر دارایی حدی می‌نهد. زیرا «آن اندازه زمین که انسان شخم می‌زند،

۶۴. رساله، ۵، ۲۰.

65. ownership

66. landed property

67. labour theory of value

۶۸. رساله، ۵، ۳۱. ۶۹. همان جا.

می‌کارد، اصلاح می‌کند، می‌پرورد و می‌تواند از فراورده آن استفاده ببرد، همین اندازه دارایی اوست.^{۷۰} روشن است که لاک وضعی را پیشاپیش مفروض می‌گیرد که در آن زمین برای همه کس فراوان است، مانند امریکای روزگار او. «در آغاز سراسر جهان به‌سان امریکا بود، و آن هم بیشتر از آنچه اکنون است؛ زیرا چیزی همچون پول در هیچ‌جا شناخته نبود.»^{۷۱}

روشن است که لاک فرض می‌گیرد که حقی طبیعی بر میراث بردن دارایی هست. درواقع به‌صراحت می‌گوید که «هر انسانی با حقی مضاعف زاده می‌شود: نخست، حق آزادی نسبت به شخص خودش... دوم، حق اینکه، پیش از هرکس دیگر، اموال پدرش را همراه برادرانش به میراث برد.»^{۷۲} خانواده جامعه‌ای طبیعی است، و پدران مکلف‌اند که تیمار معاش فرزندان‌شان را بدارند. با این همه، لاک توجه بیشتری به تبیین چگونگی تحصیل دارایی بذل می‌کند تا به توجیه حق وراثت، یعنی نکته‌ای که مبهم می‌گذارد.

۴. منشأ جامعه سیاسی؛ قرارداد اجتماعی

اگرچه وضع طبیعی چنان حالی است که در آن آدمیان هیچ اختیاردار مشترکی ندارند، خدا «آدمی را تحت الزام‌های نیرومند ضرورت، آسودگی و گرایش نهاد تا او را به درون جامعه سوق دهند.»^{۷۳} پس نمی‌توان گفت که جامعه برای انسان غیرطبیعی است. خانواده، یا صورت آغازین جامعه انسانی، طبیعی انسان است، و جامعه مدنی یا سیاسی بدین لحاظ طبیعی است که نیازهای انسان را برمی‌آورد. زیرا هرچند انسانها، به حال زیست در وضع طبیعی مستقل از یکدیگرند، برایشان دشوار است که آزادیها و حقوقشان را درعمل پاس دارند. زیرا از این واقعیت که در وضع طبیعی همه وجداناً ملزم‌اند که سر به فرمان قانون اخلاقی مشترکی بگذارند، چنین بر نمی‌آید که همه در عمل از این قانون اطاعت می‌کنند. و از این واقعیت که همه از حقوق برابر برخوردارند و اخلاقاً مقیدند که به حقوق دیگران احترام بگذارند، چنین بر نمی‌آید که همه عملاً و واقعاً به حقوق دیگران احترام می‌گذارند. از این‌رو به مصلحت انسانهاست که برای حفظ مؤثرتر آزادیها و حقوقشان، جامعه سازمان‌یافته^{۷۴} تشکیل دهند.

بنابر این، اگرچه تصویری که لاک از وضع طبیعی کشید با تصور هابز تفاوت داشت، این وضع را حال آرمانی نمی‌انگاشت. نخست آنکه «اگرچه قانون طبیعی برای همه آفریدگان عاقل واضح و فهم‌پذیر است، باز آدمیان به سبب تعصب ناشی از مصلحتشان و نیز به دلیل نادانی حاصل از بررسی

۷۳. رساله، ۷، ۷۷.

۷۲. رساله، ۱۶، ۱۹۰.

۷۱. رساله، ۵، ۴۹.

۷۰. رساله، ۵، ۳۲.

نکردن این مصلحت، رغبتی ندارند که قانون طبیعی را قانونی بشمرند که در شمول دانش بر یکایک ایشان برایشان الزام آور است.^{۷۵} پس مطلوب آن است که قانون نوشته‌ای در کار باشد که قانون طبیعی را تعریف کند و در مناقشات حکم دهد. دوم آنکه هرچند آدمی در وضع طبیعی از حق مجازات متجاوزان بهره‌مند است، آدمیان سخت براین می‌گیرند که زیاده پاس خاطر خود را بدارند و در حق دیگران زیاده بی‌پروا باشند. پس مطلوب چنان است که یک نظام قضایی^{۷۶} مستقر و مقبول همگان به وجود آید. سوم آنکه در وضع طبیعی انسانها بسا که دارای قدرت مجازات جرایم نیستند و لاینکه حکمشان عادلانه باشد. «بدین سان آدمیزادگان چون به رغم همه مزایای وضع طبیعی مادام که در این وضع می‌مانند ناخوش و ناآسوده‌اند، بسرعت به درون جامعه سوق داده می‌شوند.»^{۷۷}

به‌زعم لاک، «غایت بزرگ و عمده انسانها دراینکه درون حکومتها باهم متحد می‌گردند و خویشان را تحت حکومت می‌نهند، حفظ دارایشان است.»^{۷۸} ولی اگر کلمه «دارایی» را به معنای محدود متداولش بگیریم، در تفسیر قول لاک به خطا رفته‌ایم. زیرا لاک پیشتر توضیح داده است که کلمه «دارایی» را در معنای گسترده‌تری استعمال می‌کند. آدمیان «برای پاسداری متقابل از جان و مال و آزادیشان که من به نام کلی دارایی می‌نامم در جامعه به هم می‌پیوندند.»^{۷۹}

پروای لاک نمودن این نکته است که جامعه سیاسی و حکومت بر مبنای عقلی استوارند. و یگانه راهی که برای نمودن چنین نکته‌ای به نظرش می‌رسد آن است که بگوید جامعه سیاسی و حکومت اتکایشان به رضاست. بس نیست که زیانهای وضع طبیعی و سود جامعه سیاسی را تبیین کنیم، ولو این تبیین باز نماید که چنین جامعه‌ای عقلانی است به جهت آنکه غرض مفیدی را برمی‌آورد. زیرا آزادی تام وضع طبیعی ناگزیر تا اندازه‌ای به موجب تأسیس جامعه سیاسی و حکومت کاسته می‌شود، و این کاهش تنها هنگامی موجه است که ناشی از رضای کسانی باشد که به هم می‌پیوندند، یا بهتر بگوییم، ناشی از رضای کسانی باشد که در جامعه سیاسی به هم می‌پیوندند و به تبعیت حکومت درمی‌آیند. جامعه سیاسی «جایی پدید می‌آید که شماری از آدمیان ساکن در وضع طبیعی به هیئت جامعه درمی‌آیند تا قوم یا اجتماعی سیاسی^{۸۰} تحت یک حکومت عالی تشکیل دهند؛ یا هنگامی که کسی به حکومت قبلاً تشکیل یافته‌ای می‌پیوندد و در آن ادغام می‌شود...»^{۸۱} «از آنجا که انسانها، چنانکه گفتیم، همه بطبع آزاد و برابر و مستقل‌اند، هیچ‌کس را نمی‌توان بدون رضای خودش از این وضع درآورد و تابع قدرت سیاسی کس دیگر گرداند. تنها راهی که بدان کسی خود را از آزادی

۷۵. رساله، ۹، ۱۲۴.

76. judicial system

۷۶. رساله، ۹، ۱۲۳.

۷۸. رساله، ۹، ۱۲۴.

۷۷. رساله، ۹، ۱۲۷.

80. body politic

۸۱. رساله، ۷، ۸۹.

طبیعیست محروم می‌کند و قیدوبند جامعه مدنی را بر خود می‌نهد آن است که با دیگران اتفاق کند در جامعه‌ای به‌هم پیوندند و یگانه گردند تا زندگی را به‌آسودگی و ایمنی و صلح بگنرانند، بی‌دغدغه از داراییهایشان برخوردار شوند و از گزند بیگانگان در امان بمانند.»^{۸۲}

پس انسانها از چه چیز دست می‌کشند آن گاه که برای تشکیل اجتماعی سیاسی به‌هم می‌پیوندند؟ و به چه چیز رضا می‌دهند؟ نخست آنکه انسانها از آزادیهایشان دست نمی‌کشند تا به بردگی راه یابند. برآستی هرکدامشان از اختیارات قانون‌گذاری و اجرائی خودش به‌صورتی که در وضع طبیعی به او تعلق دارند دست می‌کشد. زیرا او به جامعه، یا بهتر بگوییم، به قوه قانون‌گذاری اختیار می‌دهد تا قوانینی لازم برای خیر همگانی^{۸۳} وضع کند، و اختیار اجرای این قوانین و تحمیل کیفر برای سرپیچی از آنها را به جامعه وامی‌گذارد. و تا این اندازه، آزادی وضع طبیعی کاسته می‌شود. ولیکن آدمیان این اختیارات را وامی‌گذارند تا با ایمنی بیشتر از آزادیهایشان برخوردار شوند. «زیرا هیچ آفریده عاقلی را نمی‌توان فرض کرد که حال خود را به نیت بدتر شدن دگرگون کند.»^{۸۴} دو دیگر، «باید دانست همه کسانی که بیرون از وضع طبیعی درون اجتماع متحد می‌شوند باید تمام اختیار لازم برای غایاتی که محض آنها درون جامعه متحد می‌شوند به اکثریت اجتماع واگذارند، مگر آنکه در هر شماره‌ای بیشتر از اکثریت صریحاً اتفاق کنند.»^{۸۵} پس به دیده لاک، «قرارداد آغازین»^{۸۶} متضمن رضای فرد به تسلیم به اراده اکثریت است. «بایسته است که آدمی راهی را بپیماید که نیروی بیشتر او را در آن جهت پیش می‌برد، که همان رضای اکثریت است.»^{۸۷} یا مقرر داشتن هر قانونی مقتضی رضای تام و صریح هر فردی است، و این حال در بیشتر موارد غیرعملی است؛ یا اراده اکثریت باید غالب باشد. لاک آشکارا می‌پنداشت که حق اکثریت برای نمایندگی اجتماع تقریباً خودپیدا است؛ ولی ظاهراً پی نبرد که اکثریت ممکن است بر اقلیت ستم روا دارد. به هرروی، پروای عمده‌اش نمودن این معنی بود که سلطنت مطلقه مغایر با قرارداد اجتماعی^{۸۸} آغازین است، و بی‌گمان می‌اندیشید خطری که از سوی فرمانروایی اکثریت آزادی را تهدید می‌کند بسیار کمتر از خطری است که از ناحیه سلطنت مطلقه عارض آزادی می‌شود. او پس از گنجاندن رضا به فرمانروایی اکثریت در «قرارداد آغازین» خود، می‌توانست بگوید که «سلطنت مطلقه که عده‌ای آن را یگانه حکومت جهان می‌شمارند برآستی با جامعه مدنی ناسازگار درمی‌آید و لذا هرگز نمی‌تواند

۸۲. رساله، ۸، ۹۵.

83. common good

۸۴. رساله، ۹، ۱۳۱. ۸۵. رساله، ۸، ۹۹.

86. original compact

۸۷. رساله، ۸، ۹۶.

88. social compact

صورتی از حکومت مدنی باشد.^{۸۹}

ایراد آشکاری که می‌توان به نظریه قرارداد یا پیمان اجتماعی گرفت، مشکل یافتن مصادیق تاریخی آن است. پس این سؤال پیش می‌آید که آیا لاک قرارداد اجتماعی را رویدادی تاریخی می‌پنداشت. او خودش ایراد می‌گیرد که مصادیقی از انسان در وضع طبیعی نیست که انجمن کند و برای تأسیس جامعه سیاسی پیمان صریح ببندد. سپس حجت می‌آورد که در واقع چند مورد را می‌توان یافت، از قبیل سرآغاز حکومت‌های رم و ونیز و برخی جوامع سیاسی در امریکا. و حتی اگر مدرکی از همچو مصادیقی نداشته‌ایم، بی‌نام و نشانی دلیل بر رد فرضیه قرارداد اجتماعی نمی‌شود. زیرا «حکومت همه‌جا متقدم بر مدارک است، و ادبیات بندرت میان قومی پدید می‌آید مگر دیرگاهی پس از آنکه جامعه مدنی به یاری هنرها و صناعات ضرورت‌تر دیگر، ایمنی و راحت و تنعم قوم را تأمین کرده باشد.»^{۹۰} این همه گویای آن است که لاک البته قرارداد اجتماعی را رویدادی تاریخی می‌انگاشت. ولی در عین حال اصرار می‌ورزد که حتی اگر بتوان باز نمود که جامعه مدنی از درون خانواده و قبیله باید و حکومت مدنی حاصل تحول فرمانروایی پدرسالاری (بطریقی)^{۹۱} است، این واقعیت تغییر نمی‌یابد که شالوده عقلی جامعه مدنی و حکومت بر رضاست.

ولی ایراد دیگری برمی‌خیزد. حتی اگر بتوان باز نمود که سرچشمه جوامع سیاسی از قرارداد اجتماعی است، یعنی از رضای کسانی که به اختیار خود این جوامع را بنیاد نهاده‌اند، این حال چگونه جامعه سیاسی را به سانی که آن را می‌شناسیم توجیه می‌کند؟ زیرا آشکار است که شهروندان بریتانیای کبیر، مثلاً، هیچ رضای صریحی نمی‌دهند که اعضای جامعه سیاسی خویش و اتباع حکومتش باشند، به‌رغم هرچه نیاکان دورشان ممکن است کرده باشند. برآستی خود لاک که بر این مشکل نیک آگاه است، با این سخن تأکیدش می‌کند که پدر «نمی‌تواند با هیچ‌گونه قراردادی فرزندان یا اخلافش را ملزم گرداند.»^{۹۲} امکان دارد کسی شروطی در وصیت‌نامه‌اش بر این معنی بگذارد که پسرش نمی‌تواند دارایی او را به میراث برد و از آن برخوردار شود مگر اینکه عضو همان جامعه سیاسی پدرش باشد و بماند. ولی پدر نمی‌تواند پسرش را ملزم کند که دارایی مورد بحث را بپذیرد. اگر پسرش شروط را نپسندد، می‌تواند از میراثش دست بکشد.

لاک برای رفع این ایراد ناچار به تمایزی میان رضای صریح و ضمنی توسل می‌جوید. اگر کسی در جامعه سیاسی معینی می‌بالد، بروفق قوانین کشور دارایی به ارث می‌برد و از مزایای يك شهروند برخوردار است، باید فرض شمرد که او دست‌کم به‌طور ضمنی به‌عضویت در آن جامعه رضا داده

۸۹. رساله، ۷، ۹۰. رساله، ۸، ۱۰۱.

۹۲. رساله، ۸، ۱۱۶.

است. زیرا یکسره خلاف عقل است که از مزیت شهروندی برخوردار و همان‌گاه قائل باشیم که هنوز در وضع طبیعی به‌سر می‌بریم. به سخن دیگر، کسی که از حقوق و مزایای شهروندی در يك کشور معین بهره می‌گیرد، باید فرض کرد که تکالیف شهروندی آن کشور را ولو به‌طور ضمنی به اختیار برعهده گرفته است. و در پاسخ به این اشکال که کسی که انگلیسی یا فرانسوی زاده شده است چاره‌ای جز تسلیم به الزامهای شهروندی ندارد، لاک می‌گوید که آن کس می‌تواند از کشور کنار بکشد، این گونه که یا به کشور دیگر برود یا به جای دورافتاده‌ای در دنیا کناره گیرد و آنجا در وضع طبیعی بزید.

البته این پاسخ را باید در پرتو اوضاع و احوال غالب در زمانه لاک فهمید، یعنی هنگامی که مقررات گذرنامه، قوانین مهاجرت، خدمت و وظیفه عمومی و جزآن ناشناخته بودند، و دست‌کم جسماً برای آدمی ممکن بود که اگر دلش خواست برود و در دامن طبیعت امریکا یا افریقا زندگی کند. ولی به‌هرروی، آرای لاک خصلت صناعی و غیرواقعی نظریه قرارداد اجتماعی را نشان می‌دهد. در تبیین لاک از منشأ جامعه سیاسی، آمیزه‌ای از دو عنصر می‌یابیم: یکی تصور قرون وسطایی و فرآمده از فلسفه یونانی درباره خصیصه «طبیعی» جامعه سیاسی، و دیگری سعی عقلانی در یافتن توجیهی برای محدودیتهای آزادی در جامعه سازمان‌یافته هنگامی که وضعی طبیعی از پیش مفروض است که در آن انسانها از آزادی نامحدود (درمورد لاک، به‌استثنای الزام اخلاقی به اطاعت از قانون اخلاقی طبیعی) بهره‌ورند.

۵. حکومت مدنی

چنانکه دیدیم، هابز به وجود قراردادی باور داشت که به‌موجب آن شماری از آدمیان «حقوق»ی را که در وضع طبیعی از آن برخوردارند به حاکم^{۹۳} واهی گذارند. بدین منوال جامعه سیاسی و حکومت در زمان واحد و به موجب رضای واحد به وجود می‌آیند. ولی استدلال کرده‌اند که نظریه سیاسی لاک دو پیمان یا قرارداد یا میثاق را منظور می‌دارد: یکی آن که بدان جامعه سیاسی شکل می‌گیرد، و دیگری آن که بدان دولت برپا می‌گردد. براستی، ذکر صریحی از دو قرارداد نمی‌رود؛ اما استدلال شده است که لاک وجود دو قرارداد را ضمناً فرض می‌کند. به‌موجب قرارداد اول آدمی به عضویت يك جامعه سیاسی معین درمی‌آید و خود را به قبول احکام اکثریت ملزم می‌سازد، در حالی که برحسب قرارداد دوم اکثریت (یا همه) اعضای جامعه نوساخته اتفاق می‌کنند که یا خودشان حکومت را راه ببرند یا حکومتی چندنفره (آلیگارشی)^{۹۴} یا حکومتی يك‌نفره (مونارشی)^{۹۵} خواه موروثی خواه انتخابی به‌پا دارند. پس در حالی که بنا برنظریه هابز براندازی حاکم منطقاً مستلزم انحلال جامعه

93. sovereign

94. oligarchy

95. monarchy

سیاسی موردنظر است، برحسب نظریهٔ لاک حال چنین نیست، زیرا جامعهٔ سیاسی به موجب قراردادی متمایز پدید آمد و فقط به اتفاق اعضایش منحل تواند شد.

بی‌گمان سخن به سود این تفسیر بسیار است. ولی درعین حال چنین می‌نماید که لاک دربارهٔ نسبت میان شهروند و حکومت بیشتر برحسب تصور امانت‌داری^{۹۶} می‌اندیشد تا برحسب قرارداد. مردم حکومتی را به‌پا می‌دارند و وظیفهٔ معینی را به امانت به آن می‌سپردند؛ و حکومت ملزم است که این امانت را برآورد. «قانون موضوعهٔ نخستین و اساسی همهٔ حکومتها عبارت از تأسیس قوهٔ قانون‌گذاری^{۹۷} است.»^{۹۸} و «جامعه قوهٔ قانون‌گذاری را در کف کسانی می‌سپرد که آنان را شایستهٔ چنین امانتی می‌پندارد، و بر جامعه باید به‌موجب قوانین اعلام شده حکم رانده شود، و گرنه صلح و آرامش و دارایی‌آحادش برهمان نامعلومی وضع طبیعی خواهند بود.»^{۹۹}

لاک از قوهٔ قانون‌گذاری به‌عنوان «قوهٔ عالی»^{۱۰۰} در حکومت سخن می‌گوید.^{۱۰۱} و «همهٔ قوای دیگر، در هر عضو یا بخشی از جامعه، باید ناشی از این قوه و تابع آن باشند.»^{۱۰۲} هنگامی که شهریار^{۱۰۳} هست که دارای قوهٔ اجرائی^{۱۰۴} عالی است، می‌توان در قاموس متداول او را قوهٔ عالی خواند، بویژه اگر احکام برای تبدل به قانون محتاج به رضای او باشند و قوهٔ قانون‌گذاری همیشه منعقد نشود؛ ولی این بدان معنی نیست که او تمام قوهٔ قانون‌گذاری را در خود جمع دارد، و قوهٔ عالی به‌تعبیر خاص بر ساخته از تمام قوهٔ قانون‌گذاری است. لاک بر مطلوب بودن تفکیک قوا^{۱۰۵} در حکومت تأکید می‌ورزد. بمثل، بسیار نامطلوب است که قانون‌گذاران خودشان مجری قوانین باشند. زیرا «ممکن است خودشان را از اطاعت از قوانینی که می‌گذارند معاف دارند، و قانون را هم در وضع هم در اجرای آن فراخور سود شخصیشان گردانند و از این راه مصلحتی ممتاز از مصلحت باقی جامعه به دست آورند.»^{۱۰۶} بنابراین، قوهٔ اجرائی باید ممتاز از قوهٔ قانون‌گذاری باشد. و از آن‌رو که لاک بر مطلوبی تفکیک قوا در حکومت چندان تکیه می‌کرد، حجت آورده‌اند که او چیزی مطابق با حاکم هابز ندارد. این گفته البته راست است چنانچه به کلمهٔ «حاکم» تمام معنایی را که هابز بر آن حمل می‌کرد بار کنیم؛ اما، همچنان که دیدیم، لاک به يك قوهٔ عالی، یعنی قوهٔ قانون‌گذاری، تصدیق دارد. و تا جایی که این قوه، قوهٔ عالی در حکومت است تا همین اندازه شاید بتوان گفت که با حاکم هابز مطابقت دارد.

96. trusteeship

97. legislative power (the legislative)

۹۹. رساله، ۱۱، ۱۳۶.

۹۸. رساله، ۱۱، ۱۳۴.

100. supreme power

۱۰۲. رساله، ۱۳، ۱۵۰.

۱۰۱. رساله، ۱۱، ۱۳۴.

103. monarch

104. executive power

105. division of powers

۱۰۶. رساله، ۱۲، ۱۴۳.

لیکن اگرچه «فقط يك قوهٔ عالی وجود تواند داشت که همان قوهٔ قانون‌گذاری است و همهٔ قوای دیگر تابع آن هستند و باید باشند، با این همه چون قوهٔ قانون‌گذاری فقط قوه‌ای مبتنی بر امانتداری^{۱۰۷} است که برای نیل به غایات معینی کار می‌کند، قوه‌ای عالی برای عزل یا تغییر قوهٔ قانون‌گذاری همچنان در مردم باز می‌ماند در آن‌گاه که بی‌بهرند کار قوهٔ قانون‌گذاری مغایر با امانتی است که به آن سپرده‌اند.»^{۱۰۸} بدین‌سان اختیار قوهٔ قانون‌گذاری بی‌قین مطلق نیست: امانتی دارد که باید برآورد. و البته مشمول قانون اخلاقی است. لاک از این‌رو «حدود امانتی» را مقرر می‌دارد «که از سوی جامعه به آنان (اعضای قوهٔ قانون‌گذاری) سپرده شده است و قوانین خدا و طبیعت بر قوهٔ قانون‌گذاری هر حکومتی در همهٔ صور حکومت نهاده‌اند.»^{۱۰۹} نخست آنکه قوهٔ قانون‌گذاری باید به موجب قوانین اعلام شده حکم براند که برای همه یکسان‌اند و در موارد جزئی گونه‌گون نیستند. دوم آنکه این قوانین نباید برای غایتی جز خیر مردم وضع شده باشند. سوم آنکه قوهٔ قانون‌گذاری نباید بدون رضای مردم که به توسط خودشان یا نمایندگان‌شان داده شده است مالیات بگیرد. زیرا غرض اصلی از برپایی جامعه، ارائه و پاسداشت دارایی است. چهارم آنکه قوهٔ قانون‌گذاری حق ندارد اختیار قانون‌گذاری را به شخصی یا مجلسی انتقال دهد که مردم این اختیار را به آنان نسپرده باشند، و نیز چنین انتقال اختیار بی‌اعتبار است.

هنگامی که از جدایی قوا سخن می‌گوییم، معمولاً به تمایز سه‌گانهٔ قوای قانون‌گذاری، اجرائی و قضایی^{۱۱۰} اشاره داریم. اما تمایز سه‌گانهٔ لاک فرق می‌کند و مشتمل است بر قوهٔ قانون‌گذاری، قوهٔ اجرائی و آنچه او «قوهٔ فدراتیو»^{۱۱۱} می‌خواند. این قوهٔ فدراتیو عبارت است از اختیار اعلان جنگ و صلح، عقد اتحادها و پیمانها «و همهٔ معاملات با اشخاص و جوامع بیرون حکومت.»^{۱۱۲} لاک قوهٔ فدراتیو را قوه‌ای متمایز می‌داند، هرچند می‌گوید که دشوار می‌توان آن را از قوهٔ اجرائی منفک کرد بدین معنی که آن را به شخصی متفاوت یا اشخاصی متفاوت سپرد، زیرا امکان دارد که «نابسامانی و فروریزی» به‌بار آید.^{۱۱۳} و اما در باب قوهٔ قضایی، لاک ظاهراً آن را بخشی از قوهٔ اجرائی می‌شمرد. به هرروی دو نکتهٔ مورد اصرار او آن است که قوهٔ قانون‌گذاری باید عالی باشد و هر قوه‌ای، از جمله قوهٔ قانون‌گذاری، امانتی برعهده دارد که باید بجا آورد.

۶. انحلال حکومت

«هرگاه جامعه منحل شود، مسلم است که حکومت آن جامعه نمی‌تواند برجا بماند.»^{۱۱۴} اگر فاتحی

107. fiduciary power

۱۰۹. رساله، ۱۱، ۱۴۲.

۱۰۸. رساله، ۱۳، ۱۴۹.

110. judicial power

111. federative power

۱۱۴. رساله، ۱۹، ۲۱۱.

۱۱۳. رساله، ۱۲، ۱۴۸.

۱۱۲. رساله، ۱۲، ۱۴۶.

«شیرازة جوامع را از هم بگسلد»،^{۱۱۵} پیداست که حکومت‌هایشان منحل می‌شوند. این انحلال^{۱۱۶} قهری را لاک «براندازی از بیرون» می‌خواند. ولی همچنین انحلالی «از درون» روی تواند داد، و لاک بیشتر واپسین فصل رساله دوم را به همین مضمون مصروف می‌دارد.

حکومت ممکن است با تغییر قوه قانون‌گذاری از درون انحلال یابد. لاک که آشکارا در اندیشه سازمان حکومت بریتانیا است می‌گوید: گیریم که قوه قانون‌گذاری مقرر شده است در مجلسی از نمایندگان برگزیده مردم، در مجلسی از اعیان و اشراف موروثی، و در یک شخص موروثی یگانه، یعنی شهریار که دارای قوه اجرائی عالی و نیز صاحب حق فراخوانی و انحلال دو مجلس است. اگر شهریار اراده خودسرانه‌اش را جایگزین قوانین گرداند، یا اگر قوه قانون‌گذاری (یعنی مجالس، بویژه مجلس نمایندگان) را از برپاداشتن انجمن در وقت مناسب یا از آزادی عمل بازدارد، یا اگر روش انتخاب نمایندگان را بدون رضای مردم و برخلاف مصلحت خودسرانه تغییر دهد، در همه چنان مواردی قوه قانون‌گذاری تغییر می‌یابد. باز، چنانچه دارنده قوه اجرائی عالی وظیفه‌اش را وانهد یا فروگذارد چندان که قوانین مجری نشوند، حکومت به‌طور قطع منحل می‌گردد. افزون بر اینها، انحلال حکومتها به هنگامی است که شهریار یا قوه قانون‌گذاری به شیوه‌ای خلاف امانتشان عمل کنند، چون هنگامی که یکی از آن دو به دارایی شهروندان دست‌درازی کند یا بکوشد تا بر جان و مال و آزادیشان خودسرانه سیطره یابد.

هرگاه حکومت به هر کدام از این راه‌ها «منحل» شد، شورش موجه است. گفتن آنکه این آیین مشوق شورشهای مکرر است، حجتی استوار نیست. زیرا اگر شهروندان به انقیاد بلهوسی خودسرانه قدرت جبار درآیند، فرصت شوریدن نگاه‌می‌دارند، هر قدر هم که قداست فرمانروایان ستوده باشد. به علاوه، درواقع شورش «به مجرد هر سوءمدیریت ناچیزی در امور اجتماعی» رخ نمی‌دهد.^{۱۱۷} و با آنکه ما هنگام سخن گفتن از اتباع و اعمالشان از «شورش» و «شورش‌گران» سخن می‌گوییم، درست‌تر آن است که فرمانروایان را شورش‌گر بنامیم آن‌گاه که ایشان جباری پیش می‌گیرند و کردارشان منافای با اراده و مصلحت مردم است. برآستی امکان وقوع طغیانها و شورشهای ناموجه هست، و اینها در شمار بزه‌اند؛ ولی امکان سوءاستفاده از شورش، حق شوریدن را سلب نمی‌کند. و اگر بپرسند که چه کسی باید داوری کند که احوال کی شورش را حقانیت می‌بخشند، «پاسخ می‌دهم که مردم باید داوری کنند.»^{۱۱۸} زیرا فقط آنان‌اند که، زیر سایه خدا، می‌توانند حکم کنند که آیا امین در امانتش خیانت کرده است یا نه.

۷. نقد

نظریهٔ سیاسی لاک آشکارا از چند جهت محل انتقاد است. این نظریه، همراه با نظریه‌های سیاسی دیگری که بیش از تقریر مبادی بسیار کلی‌اند، چندان کلی که می‌توان آنها را «ماندگار» خواند، در این عیب سهیم است که با اوضاع و احوال تاریخی معاصر وابستگی زیاده‌نزدیک دارد. همچو عیبی البته درمورد نظریه‌ای که کمابیش وارد در تفصیل می‌شود پرهیزناپذیر است. و هیچ شگفت‌انگیز نیست که رساله دربارهٔ حکومت مدنی لاک تا اندازه‌ای اوضاع و احوال تاریخی معاصر و باورهای سیاسی خصوصی نویسنده‌اش را به‌منزلهٔ یک ویگ و به‌مثابهٔ معارض استوارتها بازمی‌تاباند. زیرا فیلسوف سیاسی اگر نخواهد که تنها به تقریر چنین گزاره‌هایی بسنده کند که «حکومت باید با هدف خیر همگانی راه برده شود»، چاره‌ای جز این ندارد که داده‌های سیاسی زمانه‌اش را مایهٔ تأمل خویش بنهد. در نظریه‌های سیاسی، بینش و روح و جنبش معینی از زندگی سیاسی را می‌بینیم که به بیان تأمل‌آمیز درمی‌آیند؛ و نظریه‌های سیاسی به درجات گوناگون هرآینه به زمان و تاریخ معینی وابسته‌اند. این امر آشکارا دربارهٔ نظریهٔ سیاسی افلاطون راست می‌آید. دربارهٔ نظریهٔ سیاسی مارکسیستی نیز صادق است. و طبیعی است که در باب نظریهٔ لاک نیز راست درآید.

شاید بگویند که نهادن نام «عیب» بر آنچه در واقع پرهیزناپذیر است سزاوار نیست. اما اگر فیلسوفی سیاسی نظریهٔ خودش را به حیث نظریه در وجه کلی عرضه بدارد، به گمانم خرده گرفتن از کاربرد این کلمه بیهوده است. به هرروی، نظریهٔ سیاسی لاک به عیبهای دیگری نیز مبتلاست. پیشتر توجه را به صناعی بودن نظریهٔ قرارداد اجتماعی جلب کردیم. و همچنین می‌توان به ناکامی لاک در دادن تحلیلی تمام از مفهوم خیر همگانی اعتنا نمود. او بدون دغدغه براین فرض می‌گراید که پاسداری از دارایی خصوصی و تحقق بخشیدن به خیر همگانی از هرباره مترادف‌اند. می‌توان گفت که این انتقاد از دیدگاه کسی انجام می‌گیرد که به تحولی در زمینهٔ زندگی اقتصادی و اجتماعی و سیاسی بازپس می‌نگرد که پیش‌بینیش برای لاک میسر نبود، تحولی که تجدیدنظر در آزادیخواهی^{۱۱۹} زمانه‌اش را ایجاب می‌کرد. و این سخن تا اندازه‌ای راست است. ولی چنین بر نمی‌آید که لاک حتی در چهارچوب اوضاع و احوال تاریخی خودش نمی‌توانسته است که تبیین کافی‌تری از کارکرد جامعهٔ سیاسی و حکومت به‌دست دهد. در تبیین او چیزی غائب است که در اندیشهٔ سیاسی یونانی و قرون وسطایی ولو به‌صورتی ابتدائی حاضر بود.

ولیکن، گفتن اینکه نظریهٔ سیاسی لاک محل انتقاد است بدان معنی نیست که ارزش پاینده‌ای ندارد. و گفتن اینکه مبادی که می‌توان آنها را دارای اعتبار ماندگار شمرد مبادی هستند که از محدودیت و انحصار به زمانه یا دسته اوضاع و احوال خاصی درست به دلیل کلیتشان اعتلا

می‌جویند، با این گفته یکسان نیست که چنان مبادی بی‌ارزش‌اند. يك مبدأ بی‌ارزش نمی‌گردد از آن‌رو که باید به شیوه‌های گوناگون در زمانهای گوناگون به کارش بست. مبدأ لاک مبنی بر آنکه حکومت (به معنای فراخ سازمان کشور و نه صرفاً به معنای تنگی که لفظ «حکومت» امروزه عموماً به کار می‌رود) امانتی دارد که باید برآورد و وجودش از بهر تحقق بخشیدن به خیر همگانی است، اکنون همان اندازه صادق است که هنگامی که او تقریرش می‌کرد. این مبدأ البته بدیع نبود. آکویناس همین معنی را گفته است. لیکن نکته اینجاست که مبدأ به تکرار مداوم نیازمند است. مبدأ برای آنکه کارگر باشد، باید به شیوه‌های مختلف در زمانهای مختلف به کار بسته شود؛ و لاک کوشید تا باز نماید که چگونه، به دیده او، باید آن را در اوضاع و احوال روزگار، که با اوضاع و احوال قرون وسطی فرق داشت، به کار بست.

مسئولیت حکومت در برابر مردم و کارکردش در راه تحقق خیر همگانی، مورد تصدیق عام است. ولی من مایلم نظری را به منزله نظری با اعتبار پایدار بیفزایم که خود لاک همواره اختیار می‌کرد ولی در محل سؤال آمده است. اشاره‌ام به عقیده‌ای است براین معنی که برخی حقوق طبیعی و يك قانون اخلاقی طبیعی وجود دارند که هم فرمانروایان و هم فرمانبرداران را وجداناً ملزم می‌کند. این عقیده با نظریه‌های وضع طبیعی و قرارداد اجتماعی آن اندازه پیوند نخورده است که نتوان جدایش ساخت، و هرگاه صادقانه پذیرفته شود ایمن‌دارنده‌ای ماندگار از گزند خودکامگی است.

باری، نظریه سیاسی لاک جدا از شایستگیها و ناشایستگیهای ذاتیش، دارای اهمیت تاریخی سترگی است. به‌رغم بعضی انتقادهای، در کشور خودش در قرن هجدهم قبول عام یافت. و حتی وقتی نویسندگانی مانند هیوم به نظریه قرارداد اجتماعی تاختند، باز آرای کلی لاک درباره حکومت پذیرفته شد. البته بعدها رشته‌های فکری دیگری پیدا آمدند: بنتامیسم^{۱۲۰} از يك سو و نظریه‌های برك^{۱۲۱} از سوی دیگر. ولی بسیاری از گفته‌های لاک به‌صورت دارایی مشترك باقی ماند. در این میان نظریه سیاسی او در بر اروپا شناخته شد، البته در هلند، جایی که در آن روزگاری را به تبعید گذرانده بود، و همچنین در فرانسه، جایی که در نویسندگان جنبش روشنگری^{۱۲۲} همچون مونتسکیو^{۱۲۳} تأثیر نهاد. افزون بر این، درباره تأثیر عظیم لاک در امریکا هیچ شکی نیست، ولو آنکه دشوار می‌شود درجه دقیق تأثیرش را در یکایک رهبران انقلاب چنان جفرسن ارزیابی کرد. کوتاه سخن آنکه آثار گسترده و ماندگار رساله درباره حکومت مدنی لاک برهانی است پابرجا در رد این پنداشت که فیلسوفان کسانی بیهوده‌اند. بی‌گفتگو راست است که لاک خودش نهضت فکری پیشتر

۱۲۰. Benthamism: آیین فایده‌باوری بنتام (Bentham) و پیروان او. — م.

121. Burke

122. the Enlightenment

123. Montesquieu

موجودی را در قالب بیان گویا ریخت؛ ولی خود این بیان گویا عامل مؤثری بود در تقویت و ترویج جنبش فکری و تحول زندگی سیاسی که مبینشان بود.

۸. تأثیر لاک

به گفته دالامیر^{۱۲۴}، از اصحاب دایرةالمعارف فرانسه، شیوة لاک در آفرینن متافیزیک بسیار همانند طریق نیوتن در خلق فیزیک است. دالامیر از متافیزیک در این باره مرادش نظریه شناخت بود به سانی که لاک آن را به منزله تعیین گستره، توانشها و محدودیتهای فهم آدمی تصور می کرد. و نیروی رانشی که لاک به پرورش نظریه شناخت و به پرداخت متافیزیک در کار کرد تحلیلی از فهم آدمی داد، براستی یکی از راههای اصلی بود که بدان تأثیر نیرومندی بر اندیشه فلسفه گذاشت. ولی تأثیر او همچنین در علم اخلاق — به واسطه عناصیر لذت باورانه در نظریه اخلاقش — و، همچنان که در واپسین قسمت دیدیم، در نظریه سیاسی نیرومند بود. می توان افزود که آزادیخواهی اقتصادی^{۱۲۵} از سنخ «آزادی عمل» (لسه فر)^{۱۲۶}، به وجهی که در نوشته های «فیزیوکراتهای»^{۱۲۷} فرانسوی (مثلاً فرانسوا کینه^{۱۲۸}، ۱۶۹۴-۱۷۷۴) و در ثروت ملل^{۱۲۹} (۱۷۷۶) آدام اسمیت^{۱۳۰} پیدا می شود، دست کم پیوند دوری با نظریه های اقتصادی و سیاسی لاک دارد.

تأثیر تجربه باوری لاک به بهترین وجه در فلسفه های بارکلی و هیوم نمایان است که بعداً بدانها خواهیم پرداخت. در جریان این تحول فکری، مبداء تجربه باورانه او به شیوه هایی به کار بسته شد که برای خودش متصور نبود. ولی در این جای شگفتی نیست. لاک اندیشمندی معتدل و متعادل بود. پس امکان داشت که خوشایند کسی چون سمیوئل کلارک^{۱۳۱} افتد که آشکارا حرمت زیادی به اومی گذاشت. پس طبیعی است که رویه های گوناگون اندیشه لاک را دیگران به شیوه ای پرورده باشند که خودش بی گمان گزافه آمیز می پنداشت. مثلاً گفتارش درباره عقل به مثابه داور وحی و الهام در دئیستها تأثیر نهاد که اندیشه هایشان را سپس بررسی خواهیم کرد، و بالینگبروک^{۱۳۲} را می بینیم که لاک را می ستاید و او را یگانه فیلسوف برجسته ای می داند که برایش حرمتی قائل است. باز، کاوشهای لاک در جستار درباره تداعی تصورات^{۱۳۳} بعدها در روانشناسی تداعی باورانه^{۱۳۴} دیوید هارتلی^{۱۳۵} (۱۷۰۵-۵۷) و جوزف پریستلی^{۱۳۶} (۱۷۳۳-۱۸۰۴) ثمر بخشید. این هر دو تن بر پیوستگی میان رویدادهای جسمانی و روانی تأکید می ورزیدند، و دومی به هروری دیدگاهی

- | | | |
|---------------------------|--------------------------------|-------------------------------|
| 124. d'Alembert | 125. economic liberalism | 126. laissez-faire |
| 127. physiocrats | 128. François Quesnay | 129. <i>Wealth of Nations</i> |
| 130. Adam Smith | 131. Samuel Clarke | 132. Bolingbroke |
| 133. association of ideas | 134. associationist psychology | 135. David Hartley |
| 136. Joseph Priestley | | |

ماده‌باورانه اختیار کرد. خود لاک البته ماده‌باور نبود؛ و افکار و تصورات را صرفاً احساسات متبدل نمی‌پنداشت. او درعین حال آرایه آورد که می‌توانست همچون بنیادی برای احساس‌باوری ۱۳۷ به کار آید. مثلاً می‌گفت تا جایی که ما می‌دانیم، خدا ممکن است توان اندیشیدن را به چیزی صرفاً مادی بدهد. و این عناصر احساس‌باوری برای نمونه بر پیتر براون^{۱۳۸} (در گذشته به سال ۱۷۳۵)، اسقف کورک^{۱۳۹}، و کوندیلاک^{۱۴۰} فیلسوف فرانسوی (۱۷۱۵-۸۰) اثر گذاشت. براسستی، عناصر احساس‌باوری در فلسفه لاک تأثیر چشمگیری، مستقیم یا نامستقیم، در اندیشه‌گران جنبش روشنگری فرانسه، نظیر اصحاب دایرةالمعارف، گذاشت.

سخن کوتاه، لاک یکی از چهره‌های برجسته دوره روشنگری به وجه عام بود، و روح پژوهش آزادانه، تکیه بر عقل و بیزاری از هرچه اعتقاد به مرجع حجیت را که ویژه روزگارش بود در وجود خودش و مصنفاتش باز می‌نمود. ولیکن باید افزود که او دارای خصایل اعتدال مشرب، تقوی و حس جدی مسئولیت بود که در متفکران بر اروپا که از او تأثیر برگرفتند گاهی دیده نمی‌شد. ولی اگر لاک یکی از اندیشمندان گرانمایه زمانه‌اش بود، نیوتن نیز در شمارشان می‌آمد. و دالامبر برخطا نبود که هردو را باهم نام برد. از این‌رو، اگرچه قصد این کتاب یقین پرداختن تاریخی درباره علوم فیزیکی نیست، دست‌کم باید در احوال ریاضیدان و فیزیکدان بلندپایه‌ای که نفوذی چندان ژرف در اندیشه آدمیان نهاد، به اجمال سخنی گفت.

فصل ۸

نیوتن

۱. رابرت بویل

رابرت بویل^۱ (۱۶۲۷-۹۱) در محفل یاران لاک بود. بویل در مقام شیمیدانی و فیزیکدانی، بیشتر دلبسته تحلیل‌های جزئی داده‌های محسوس بود تا ساختن فرضیه‌های^۲ شامل و دوررس دربارهٔ عالم طبیعت؛ و در پنداشتش دربارهٔ روش علمی^۳، بر پژوهش آزمایشی^۴ تأکید می‌ورزید و از این باره راه کسانی چون گیلبرت^۵ و هاروی را پیش گرفت. در تأکیدش بر آزمایش^۶، البته با فرانسویس بیکن همانندی دارد؛ اما در آغازین سالهای اشتغال علمیش، بعد از مطالعهٔ جدی تضانیف کسانی پرهیز می‌جست که سپس به‌منزلهٔ اسلاف عمدهٔ خویش قبولشان کرد، یعنی بیکن، دکارت و گاساندی، چرا که می‌خواست از تلقین پیش‌سرس نظریه‌ها^۷ و فرضیه‌های آنان در ذهن خود بگریزد. او بحق در شمار یکی از پیش‌برندگان طراز اول علوم آزمایشی می‌آید؛ و نیز از زمرهٔ کسانی بود که با کارشان روشن گردانند که نظریه‌پردازی^۸ بدون همراهی تحقیق‌پذیری^۹ یا تأیید^{۱۰} آزمایشی تحت نظارت، ناپسندیده است. بدین‌سان آزمایش‌های در زمینهٔ هوا و خلأ به یاری تلمبهٔ بادی، که شرحش در آزمایش‌های نوین فیزیکی - مکانیکی^{۱۱} (۱۶۶۰) او آمده است، نظریه‌پردازی پیشینی^{۱۲} هابز را طرد کرد و ضربه‌ای کشنده بر معارضان روش آزمایشی زد. باز، در شیمیدان شکاک^{۱۳} (۱۶۶۱) نه همان از عقیده به عناصر چهارگانه بلکه همچنین از نظریهٔ رایج در باب ملح، گوگرد و جیوه همچون سه مبداءِ مقوم چیزهای مادی، به وجهی اثربخش انتقاد کرد. (برحسب تعریف بویل، عنصر شیمیایی ماده‌ای

-
- | | | | |
|------------------------------|---|----------------------|-----------------|
| 1. Robert Boyle | 2. hypotheses | 3. scientific method | 4. experimental |
| 5. Gilbert | 6. experiment | 7. theories | 8. theorizing |
| 9. verification | | | |
| 10. confirmation | 11. <i>New Experiments Physico-Mechanical</i> | 12. a priori | |
| 13. <i>Sceptical Chymist</i> | | | |

است که به عناصر سازای ساده‌تر تجزیه نمی‌پذیرد، هرچند او خودش نتوانست فهرستی از این عناصر فراهم آورد.) در ۱۶۶۲ به اصلی کلی دست یافت که به «قانون بویل»^{۱۴} مشهور است، یعنی این گزاره^{۱۵} که فشار و حجم گاز تناسب معکوس باهم دارند. او خود به کیمیا باور داشت، اما بافشاری خودش در کاربرد روش آزمایشی، وسیله بسیار مؤثری برای پایان دادن به کیمیاگری پدید آورد.

گفتن اینکه بویل بر روش آزمایشی در فیزیک و شیمی پای می‌فشرد و به کارش می‌برد، البته به معنای آن نیست که او «آزمایشگر»^{۱۶} صرف بود و از هرگونه فرضیه روی می‌گرداند. اگر چنین کرده بود، به مقام والایش در علم نمی‌رسید. ایراد او به ساختن فرضیه از حیث فرضیه نبود، بلکه به تقریر شتابزده نظریه بدون کاربرد مهارکننده روش آزمایشی و قول جازم بهراستی نظریه‌ها و فرضیه‌هایی که فقط از درجات متغیر احتمال برخوردارند خرده می‌گرفت. برتر آن است که دانشی اندک با بنیادی استوار برآزمایش گردآوریم تا اینکه دستگاه‌های فلسفی جامعی بنا کنیم که تحقیق نمی‌پذیرند. ولی این بدان معنی نیست که فرضیه نباید ساخت. زیرا دانشمند^{۱۷} می‌کوشد تا امور واقعی را که مسلم داشته است، تفسیر و تبیین کند. درعین حال، حتی هنگامی که امکان اثباتش هست که یک فرضیه تبیین‌گر^{۱۸} محتملتر از هر فرضیه دیگری است که دعوی تبیین همان امور واقع را دارد، تضمینی در دست نداریم که چنان فرضیه‌ای در آینده جایگزینی نیابد. باید توجه نمود که بویل فرضیه اتر (اثر)^{۱۹}، یعنی فرضیه مادهٔ اثیری^{۲۰} لطیفی را که پراکنده در سراسر فضا است، قبول داشت. فرضیه اتر را از آن رو بنا نهاده بودند تا از مفهوم خلأ بپرهیزند و انتقال حرکت بدون هیچ گونه واسطه آشکار را تبیین کنند. ولی همچنین پدیده‌هایی مانند خاصیت مغناطیسی^{۲۱} بودند که برایشان هیچ تبیین رضایت‌بخشی برحسب تصور مکانیکی از جهان داده نشده بود. بنابراین بویل گفت که اتر ممکن است مرکب از دو نوع ذرات^{۲۲} یا اجسام خرد^{۲۳} باشد که به یاری یکی از آنها می‌توانیم پدیده‌هایی چون خاصیت مغناطیسی را تبیین کنیم. او بدین گونه می‌توانست از نظریهٔ هنری مور در باب یک روح طبیعت^{۲۴} یا نفس جهان^{۲۵} بپرهیزد که افلاطونیان کیمبرج آن را به‌عنوان تبیین پدیده‌هایی مانند خاصیت مغناطیسی و گرانی^{۲۶} عرضه می‌داشتند. ^{۲۷} به‌عبارت دیگر، بویل فرضیهٔ طبیعت‌باورانه‌تر و «علمی»‌تری را پیش نهاد. اما نیک آگاه بود که فرضیهٔ خودش از حد احتمال فراتر نمی‌رود و امکان کنار گذاشتنش هست. او حقیقتی فرجامین را که برای نظریه‌های

- | | | | |
|-----------------|-------------------------|----------------------|-----------------------|
| 14. Boyle's Law | 15. statement | 16. experimenter | 17. scientist |
| 18. explanatory | 19. hypothesis of ether | 20. ethereal | 21. magnetism |
| 22. particles | 23. corpuscles | 24. spirit of Nature | 25. soul of the world |
| 26. gravity | | | |

۲۷. دکارت برای تبیین مکانیکی گرانی، فرض براین گرفته بود که واسطهٔ اثری پدیدآورندهٔ گردپدها (vortices) است.

دیگران روا نمی‌داشت، برای نظریه‌های علمی خودش ادعا نمی‌کرد. او بر محدودیتهای شناخت آدمی به‌طور اعم و بر خصلت فرضی^{۲۸} و موقت تبیین علمی به‌طور اخص آگاهی ژرف داشت. افزون بر این، اگر می‌گویم که بویل بر روش آزمایشی در علم اصرار می‌ورزید، مرادم این نیست که از دخالت ریاضیات در فیزیک غافل بود. اگرچه او خودش ریاضیدان بزرگی نبود، با گالیله و دکارت در آرایش‌شان درباره ساخت ریاضی طبیعت همچون دستگاهی فراهم از اجسام متحرک، همدلی تام داشت؛ و حتی مبادی ریاضی را حقایق متعالی می‌انگاشت که شالوده و ابزار همه شناخت انسان‌اند. و با یک قید و وصف که ذکرش هم اینک خواهد آمد، تفسیر مکانیکی طبیعت را پذیرفت. او نظریه‌ای در باب اتمهایی که دارای کیفیات نخستین اندازه و شکل‌اند فرض کرد، و حجت آورد که پدیده‌های طبیعی جهان مادی را می‌توان به شیوه مکانیکی تبیین کرد چنانچه حرکت را نیز مفروض گیریم. حرکت کیفیت ذاتی ماده نیست و به ماهیت ماده تعلق ندارد؛ از این‌رو باید آن را علاوه بر ماده فرض کنیم. حرکت را انگاری خدا برافزوده است، و قوانین حرکت را خدا تعیین می‌کند. بویل برهان مابعدالطبیعی دکارت را بر بقای مجموع واحد حرکت یا انرژی، یعنی برهان از روی تغییر ناپذیری خدا را نمی‌پذیرفت. این محاجه مابعدالطبیعی مفید برهان نیست، و ما نمی‌دانیم که مجموع حرکت همواره باید ثابت بماند. لیکن، با فرض ماده و حرکت، دستگاه طبیعت عبارت از یک مکانیسم کیهانی^{۲۹} است، هرچند باید نظر هابز را بر این معنی مطرود بدانیم که انتقال حرکت به یک جسم باید بضرورت به توسط جسم همپهلوی^{۳۰} دیگری انجام گیرد. زیرا اگر این نظر را بپذیریم، به تسلسل گرفتار می‌آییم و فعالیت علی^{۳۱} خدایی روحانی را رد می‌کنیم.

با آنکه بویل تا اندازه زیادی در تفسیر دکارتی بر دستگاه مکانیکی طبیعت شریک بود، می‌پنداشت که این تفسیر اغراق‌آمیز است و نیاز به وصف و قید دارد. برآستی، او پی برد و به تصریح بیان کرد که تبیین رویدادها بر حسب علیت غایی، پاسخی به این پرسش نیست که چگونه این رویدادها پیش می‌آیند؛ و هرگونه تبیین غایت‌انگارانه‌ای^{۳۲} که بخواهند رندانه جایگزین پاسخی به مسئله علیت فاعلی^{۳۳} بکنند، همان اندازه برای ذهن او بیگانه بود که برای ذهن دکارت. بویل در عین حال براعتبار مفهوم علیت غایی و بر امکان تبیین غایت‌انگارانه پای می‌فشرد، ولو کار فیزیکدان یا شیمیدان به چنین عنوان این نیست که به همچو اموری بپردازد. راست است که دکارت هنگامی که تبیین‌های غایت‌انگارانه را از فیزیک یا فلسفه آزمایشی طرد کرد، منکر وجود علل غایی نشد. و پافشاری بویل را بر اینکه علیت غایی به مابعدالطبیعه ربط می‌یابد، نباید به مقابله با دکارت حمل کرد. ولی گفتارش در این موضوع نمودار ناخرسندی او از تفسیر مکانیکی جهان برآیین دکارت و هابز

28. hypothetical

29. cosmic mechanism

30. contiguous

31. causal activity

32. teleological

33. efficient causality

است، یعنی آن گاه که تفسیری بسنده انگاشته شود. این ممکن است برای اغراض معینی یا در زمینه محدودی بس آید؛ ولی به منزله فلسفه‌ای کلی درباره جهان ناکافی است. بویل بر آن بود که هیچ تفسیر کافی یا تبیین کلی درباره عالم خلق نمی‌توان به دست داد مگر آنکه صانع^{۳۴} و مقدری^{۳۵} حکیم را به دیده گیریم که وسایل را با غایات سازگار می‌گرداند.

بویل با ماده‌باوری هابز سخت مخالف بود. ولی او همچنین با آنچه گرایش گالیله و دکارت به کم‌ارج نهادن اهمیت آدمی در جهان و فروکشاندنش به پایه تماشاگر می‌شمرد مخالفت می‌ورزید. در چشم او آشکارا تناقض آمیز می‌نمود که پدیدآورندگان فلسفه طبیعی نوین و جهان‌بینی نوین بر آن گرایند که همان موجودی را که این فلسفه نوین را تحول بخشیده است، انگاری از صحنه حوادث بیرون رانند. اگر روا باشد که به شیوه متأخران سخن گوئیم، بویل شگفت می‌دانست که شناسنده^{۳۶} بخواند از ارج اهمیت خودش به سود شناخته^{۳۷} بکاهد آن گاه که همان پندارهای نو درباره شناخته از شناسنده فرار آمده‌اند.

تعبیری از دیدگاه بویل، در اصرارش بر این نکته پیداست که هرچند ادراک کیفیات دومین را می‌توان به وجه مکانیکی تبیین کرد، جهت کافی بر این قول نیست که کیفیات دومین ناواقعی‌اند. چنین گفته‌ای در حکم فراموش کردن حضور واقعی انسان در جهان است. زیرا بر فرض این حضور واقعی، کیفیات دومین به همان واقعیت کیفیات نخستین‌اند.

ولیکن، اگرچه بویل به اهمیت پایگاه انسان در گیتی تکیه می‌کرد، تفسیرش بر طبیعت آدمی آن اندازه ویژگی دکارتی داشت که او را به جلب اعتنا به دشواری بزرگ در سر رامحل مسئله همکنشی^{۳۸} میان نفس و جسم وادارد. زیرا او می‌پنداشت که نفس روحانی به گونه‌ای مرموز در غده صنوبری^{۳۹} جای دارد و گویی درون مغز محصور است و همان‌جا پیامهایی را از سوی اندامهای حس انتظار می‌کشد. افزون بر این، او از جایگاه نفس چنین استنباط می‌کرد که توانایی ذهن بضرورت بسیار محدود و تنگ است. و این استنباط رابطه نزدیکی دارد با آرای بویل درباره خصیصه فرضی و موقت نظریه‌ها، و نیز درباره نیاز به تحقیق‌پذیری آزمایشی، ولو تحقیق‌پذیری آزمایشی هرگز نتواند صدق مطلق فرضیه‌ای را ثابت کند.

نتیجه ویژه‌ای که بویل از رسایی محدود ذهن می‌گرفت آن است که ما باید ارزشی هرچه بیشتر بر دین مسیحی که گسترنده شناخت ماست بنهیم. براستی او مردی بسیار دیندار بود. کار آزمایشی خود را در علم، خدمتی به خدا می‌شمرد و سلسله «درسهای بویل» را به این نیت بنیاد گذاشت تا برای دشواریهایی که امکان دارد از تحولات علمی و فلسفی زمانه درباره مسیحیت برخیزند پاسخ

فراهم آورد. در مصنفاتش بر این رای ایستاده بود که ملاحظهٔ دستگاه کیهانی^{۴۰} به وجه عام و ملاحظهٔ قوا و اعمال نفس آدمی به وجه خاص، گواهی مسلمی به دست می‌دهند بر وجود آفریدگاری بغایت توانا و دانا و نیک که همچنین خویشتن را در کتاب مقدس متجلی گردانده است. این سخن بدان معنی نیست که بویل خدا را صرفاً مبدع گیتی و حرکت فرض می‌گرفت. او بارها در باب نگاهداری الهی از جهان و از «تقارن»^{۴۱} خدا با همهٔ کارهای جهان سخن می‌گفت. او ممکن است که به هماهنگ‌سازی دستگاه‌مند^{۴۲} این آیین با نظرش دربارهٔ طبیعت همچون دستگاهی مکانیکی نکوشیده باشد؛ ولی شاید چنین کاری واجب می‌آمد اگر، همان طور که می‌دانیم، بر این باور بود که قوانین طبیعی ضرورت ذاتی ندارند. بعلاوه، او مُصر بود که خدا به هیچ‌رو مقید و محدود به تقارن معمول و کلیش نیست؛ یعنی به پاسداری از دستگاه طبیعت درست به‌سانی که ما آن را در تجربهٔ معمول خود می‌شناسیم. معجزات ممکن‌اند و رخ داده‌اند.

بنابراین، نزد بویل آمیزهٔ جالبی می‌بینیم از پافشاری بر روش آزمایشی در علم و برخصیصهٔ فرضی نظریه‌های علمی با بینشی دکارتی به رابطهٔ میان نفس و جسم و با باورهای لاهوتی^{۴۳} که نامستقیم از فلسفهٔ مدرسی قرون وسطی و رنسانس سرچشمه می‌گرفتند. نظریه‌اش دربارهٔ تقارن الهی و نظریه‌اش دربارهٔ اینکه خدا بینای همهٔ چیزهایی است که به شهود در خویش می‌شناسد، از همان عنصر فلسفهٔ مدرسی در اندیشهٔ او نشان دارند.

۲. سر آیزک نیوتن

یکی دیگر از دوستان لاک، سر آیزک نیوتن^{۴۴} (۱۶۴۲-۱۷۲۷) بود که پیشتر در جلد سوم این تاریخ از او نام بردیم.^{۴۵} لزومی ندارد بیفزاییم که اینجا با شخصی نامدارتر از بویل روبه‌رویم. زیرا نبوغ نیوتن بود که جهان‌بینی فراهم آوردهٔ کسانی چون کوپرنیک^{۴۶}، گالیله و کپلر^{۴۷} را به کمال رساند، و نام او تا روزگار اخیر در عرصهٔ علم غالب بود. ما هنوز عادت داریم که از فیزیک نوین تا هنگام پیدایی مکانیک کوانتوم^{۴۸} به عنوان فیزیک نیوتنی سخن بگوییم.

نیوتن در وولزثورپ^{۴۹} واقع در لینکشیر^{۵۰} زاده شد. در ژوئن ۱۶۶۱ به دانشکدهٔ ترینیتی^{۵۱} در کیمبریج رفت و در ژانویهٔ ۱۶۶۵ دانشنامه‌اش را گرفت. چندی در وولزثورپ گذراند، جایی که

40. cosmic system

41. concurrence

42. systematic harmonization

43. theological

44. Sir Isaac Newton

۴۵. ص ۹۵.

46. Copernicus

۴۷. Kepler؛ برای آگاهی بر احوال و آرای این دانشمندان عصر رنسانس، نگاه کنید به فصل ۱۸ در جلد سوم این تاریخ.

48. quantum mechanics

49. Woolsthorpe

50. Lincolnshire

51. Trinity

خاطرش را به مسئله گرانث^{۵۲} مشغول داشت و همچنین به کشف حساب انتگرال^{۵۳} و قضیه دو جمله‌ای^{۵۴} نایل آمد. سپس در ۱۶۶۷ به مدرسی دانشکده ترینیتی برگزیده شد، و در ۱۶۶۹ استاد ریاضیات گردید. در ۱۶۸۷ مبادی ریاضی فلسفه طبیعی^{۵۵} خود را منتشر کرد که به مبادی^{۵۶} نیوتن مشهور است. هزینه چاپ را دوستش هلی^{۵۷} منجم پرداخت. دوبار نماینده دانشگاه کیمبریج در پارلمان شد، از ۱۶۸۹ تا ۱۶۹۰ و از ۱۷۰۱ تا ۱۷۰۵. در ۱۷۰۳ به ریاست انجمن سلطنتی^{۵۸} برگزیده شد که در ۱۶۷۲ به عضویت آن درآمده بود. در ۱۷۰۵ ملکه آن^{۵۹} مقام شوالیه به او بخشید. چاپهای دوم و سوم مبادی در ۱۷۱۳ و ۱۷۲۶ درآمد. نیوتن در وست‌مینستر آبی^{۶۰} به خاک سپرده شد.

نبوغ نیوتن به منزله فیزیکدان ریاضی و قدرتش در خلق هماهنگی، وحدت و سادگی البته بی‌چون و چراست. مثلاً با به‌کار گرفتن قوانین کپلر، توانست مبرهن دارد که حرکت سیارات^{۶۱} به دور خورشید را می‌توان تبیین کرد چنانچه فرض کنیم که خورشید نیرویی بر هر سیاره وارد می‌کند که با مجنور فاصله آن سیاره از خورشید نسبت معکوس دارد. او سپس پرسید اگر فرض کنیم که جاذبه^{۶۲} زمین تا ماه می‌گسترده، آیا ماندن ماه را در مدارش می‌توان به‌نحوی سازگار با این مبنا تبیین کرد. و سرانجام توانست قانون گرانث عمومی^{۶۳} را تقریر کند و جاذبه متقابل اجرام^{۶۴} را معین دارد. هر جسمی با جرم M و هر جسمی با جرم m یکدیگر را در امتداد خط واصل بین آنها با نیروی F جنب می‌کنند و این نیرو مساوی است با GMm/d^2 ، که در آن d فاصله میان اجسام و G ثابت گرانث است. نیوتن بدین‌سان توانست چنان پدیده‌های عمده‌ای مانند حرکات سیارات، دنباله‌داران^{۶۵}، ماه و دریا را تحت قانون ریاضی واحدی بیاورد. او توانست ثابت کند که حرکات اجسام زمینی^{۶۶} و آسمانی^{۶۷} از قوانین حرکت یکسان تبعیت می‌کنند؛ و بدین‌گونه بطلان نظریه ارسطویی را کامل کرد که می‌گفت اجسام زمینی و آسمانی از قوانینی ذاتاً متفاوت پیروی می‌کنند.

به‌طور کلی نیوتن می‌گفت که همه پدیده‌های حرکت در طبیعت را همچنین می‌توان از راه ریاضی از مبادی مکانیکی بیرون کشید. به‌مثال، در تصنیفش به نام نورشناسی^{۶۸} (۱۷۰۴) قائل بود که بر فرض قضایای مربوط به انکسار و ترکیب نور، پدیده‌های رنگها را می‌توان برحسب ریاضی-مکانیکی تبیین کرد. به‌سخن دیگر، او امیدوار بود که بفرجام همه پدیده‌های طبیعی،

-
- | | | | |
|--|-----------------------|----------------------|-----------------|
| 52. gravitation | 53. integral calculus | 54. binomial theorem | |
| 55. <i>Philosophiae naturalis principia mathematica</i> | 56. <i>Principia</i> | 57. Halley | |
| ۵۸. Royal Society؛ فرهنگستان علوم انگلستان که در سال ۱۶۶۲ بنیان یافت. — م. | | | |
| 59. Queen Anne | 60. Westminster Abbey | 61. planets | 62. attraction |
| 63. universal law of gravitation | 64. masses | 65. comets | 66. terrestrial |
| 67. celestial | 68. Opticks | | |

برحسب مکانیک ریاضی تبیین‌پذیر از کار درآیند. و کامیابی شگرف خودش در حل مسائل خاص، آشکارا به حجیت نظر کلی او انجامید. دستاورد او، انگیزش نیرومندی به تفسیر مکانیکی جهان بخشید. در عین حال باید توجه نمود که همگان می‌پنداشتند که نظریهٔ او مایهٔ سستی مکانیسم افراطی دکارت است، چرا که «نیروی گرانشی»^{۶۹} او تحویل‌پذیر به صرف حرکت ذرات مادی نمی‌نمود. برخی از مدافعان مسیحیت در قرن هجدهم وجود گرانی را همچون چیزی تبیین‌ناپذیر بر بنیاد نظریهٔ ماشین‌وارانگاران (مکانیستی)^{۷۰} محض، حتی بوجود خدا می‌گرفتند.

درخور اعتناست که به دیدهٔ نیوتن، فلسفهٔ طبیعی به پژوهش پدیده‌های حرکات می‌پردازد. موضوع آن عبارت است از «پژوهیدن نیروهای طبیعت از روی پدیده‌های حرکات، و سپس مبرهن داشتن پدیده‌های دیگر از روی این نیروها».^{۷۱} این «نیروهای طبیعت» چیستند؟ آنها به علل دگرگونیهای حرکت تعریف می‌شوند. ولی باید هوشیار باشیم که در فهم معنای کلمهٔ «علت» در این زمینه بمخطا نرویم. گفتن ندارد که مقصود نیوتن علت فاعلی یا متافیزیکی پدیده‌ها، یعنی خدا، نیست. به علل فرضی فیزیکی نیز اشاره ندارد که یا برای تبیین آن پدیده‌هایی که به وجهی موفقیت‌آمیز به کنش قوانین مکانیکی تحویل نیافته‌اند یا برای تبیین همسازی واقعی حرکات بالفعل با این قوانین مفروض گرفته شده‌اند. اشارهٔ او به خود قوانین مکانیکی است. این قوانین توصیفی^{۷۲} البته فاعلان^{۷۳} فیزیکی نیستند؛ یعنی علت فاعلی از آنها سر نمی‌زند. آنها «مبادی مکانیکی» هستند. عبارتی که از مبادی ریاضی نقل کردیم حکایت از پنداشت نیوتن دربارهٔ روش علمی دارد، و فراگیرندهٔ دو عنصر اصلی است: یکی کشف استقرایی^{۷۴} قوانین مکانیکی از روی بررسی پدیده‌های حرکات، و دیگری تبیین قیاسی یا استنتاجی^{۷۵} پدیده‌ها در پرتو این قوانین. به سخن دیگر، روش او مشتمل بر تحلیل^{۷۶} و ترکیب^{۷۷} است. تحلیل عبارت است از پرداختن به آزمایش و مشاهده^{۷۸}، و گرفتن نتایج کلی از اینها به‌مدد استقرا^{۷۹}. ترکیب عبارت است از مفروض گرفتن قوانین یا مبادی یا «علل» مسلم، و تبیین پدیده‌ها به یاری قیاس یا استنتاج^{۸۰} نتایج از این قوانین. ریاضیات افزار یا آلت ذهن در سراسر همچو فراگردی است. به ریاضیات از آغاز نیاز هست، بدین لحاظ که حرکات مورد پژوهش را باید اندازه گرفت و به تقریر یا فرمول‌بندی^{۸۱} ریاضی تحویل کرد. و به همین جهت، گسترهٔ روش و دامنهٔ فلسفهٔ طبیعی محدود به مرزهای معین می‌گردد. اما نیوتن ریاضیات را افزار یا آلتی می‌شمرد که ذهن از کاربردش ناگزیر است نه آنکه، همچنان که نزد گالیله، کلیدی

69. gravitational force

70. mechanistic

۷۱. مبادی ریاضی، پیشگفتار چاپ اول.

72. descriptive

73. agents

74. inductive

75. deductive

76. analysis

77. synthesis (composition)

78. observation

79. induction

80. deduction

81. formulation

خطاناپذیر برای گشودن راز واقعیت باشد.

این نکته‌ای مهم است.⁸² اینکه نیوتن وظیفه‌ای واجب به ریاضیات در زمینه فلسفه طبیعی نسبت داد از روی همان عنوان تصنیف سترگش، *مبادی ریاضی فلسفه طبیعی*، نمایان است. ریاضیات افزار بزرگ در براهین فلسفه طبیعی است. و این نکته شاید برساند که نزد نیوتن فیزیک ریاضی که به شیوه استنتاجی محض پیش می‌رود کلید واقعیت را به دست می‌دهد، و اینکه او به گالیله و دکارت نزدیکتر است تا به دانشمندان انگلیسی نظیر گیلبرت، هاروی و بویل. لیکن این پنداشت برخطاست. بی‌گمان تأکید اهمیتی که نیوتن برای ریاضیات قائل می‌شد، حق است؛ ولی همچنین باید بر رویه تجربه‌باورانه اندیشه او تأکید ورزید. گالیله و دکارت براین باور بودند که ساخت کیهان ریاضی است، بدان معنی که ما با کاربرد روش ریاضی می‌توانیم رازهایش را بکشاییم. ولی نیوتن رغبتی به قبول این پیش‌فرض⁸³ نمی‌نمود. بحق نمی‌توان پیشاپیش فرض کرد که ریاضیات کلید واقعیت را به ما می‌دهد. اگر کارمان را با مبادی ریاضی مجرد بی‌اغازیم و استنتاج نتایج کنیم، نمی‌دانیم که این نتایج اطلاعی درباره جهان می‌دهند تا هنگامی که آنها را به تحقیق برسانیم. از پدیده‌ها آغاز می‌کنیم و قوانین یا «علل» را به میانجی استنتاج کشف می‌کنیم. آن‌گاه می‌توانیم از این قوانین نتایج بیرون بکشیم. امانت‌ناپذیری استنتاج‌هایمان تا جایی که بشود محتاج به تحقیق‌پذیری است. کاربرد ریاضیات ضروری است، ولی به‌تنهایی شناخت علمی جهان را تضمین نمی‌کند.

براستی، خود نیوتن فرضیهایی می‌سازد. در کتاب سوم مبادی ریاضی قواعدی برای فلسفیدن⁸⁴ یا قواعدی برای استدلال در فلسفه طبیعی وضع می‌کند. نخستین قاعده، مبداء سادگی است که می‌گوید ما نباید برای چیزهای طبیعی علت‌هایی بیشتر از چنان علت‌هایی روا داریم که هم راست‌اند هم برای تبیین نموده‌ایشان بسته‌اند. قاعده دوم می‌گوید که تا بشود باید برای معلول‌های طبیعی یکسان، علت‌های یکسان معین داریم. و قاعده سوم می‌گوید که آن کیفیات اجسام که پذیرای شدت و ضعف درجات نیستند و مشاهده کرده‌ایم که به همه اجسام مشمول آزمایش تعلق دارند، باید در شمار کیفیات کلی همه اجسام آیند. لذا این سؤال پیش می‌آید که آیا نیوتن دو قاعده اول را که گویای سادگی و همگونگی⁸⁵ طبیعت‌اند حقایقی پیشینی می‌انگاشت یا مفروضات روشی⁸⁶ که پیش نهاده تجربه‌اند. نیوتن هیچ جواب روشنی به این سؤال نمی‌دهد. او البته از تشابه اجزای⁸⁷ طبیعت سخن می‌گوید که گرایش به سادگی و همگونگی دارد. و گویا می‌پنداشته است که طبیعت از آن‌رو سادگی و همگونگی را رعایت می‌کند که خدا چنان‌اش آفریده است، و از این سخن شاید چنین برآید که به دیده او دو قاعده اول شالوده‌ای مابعدالطبیعی دارند. لیکن از قاعده چهارم برمی‌آید که دو

82. presupposition

83. philosophizing

84. uniformity

85. methodological assumptions

86. analogy

قاعده اول را باید مسلمات یا مفروضات روشنی شمرد. می گوید که در فلسفه آزمایشی ما باید گزاره‌های منتج از استقرا از روی پدیده‌ها را دقیقاً یا به تقریب بسیار صادق بدانیم، بهرغم هرگونه فرضیه نقیضی که امکان تخیلش برود، تا زمانی که پدیده‌های دیگری رخ نمایند که گزاره‌ها را یا دقیقتر یا پذیرای استثنا گردانند. و مفهوم ضمنی این سخن آن است که ملاک فرجامین در فلسفه طبیعی همانا تحقیق‌پذیری آزمایشی است و دو قاعده نخستین عبارت از مسلمات روشنی‌اند، ولو نیوتن خود چنین نگوید.

نیوتن درباره این قاعده چهارم می گوید که ما باید از آن پیروی کنیم «تا به یاری فرضیه از برهان استقرا طفره نرویم.» و در نورشناسی فاش می گوید که «فرضیه را نباید در فلسفه آزمایشی به دیده گرفت.»^{۸۷} باز، در مبادی ریاضی می گوید که نتوانسته است علت خواص گرانی را از روی پدیده‌ها کشف کند؛ و می افزاید: «هیچ فرضیه‌ای نمی‌سازم.»^{۸۸} و این گفته‌ها آشکارا حاجت به شرح دارند. نیوتن هنگامی که فرضیه را در فلسفه طبیعی مردود می‌شمرد، البته در وهله نخست به پژوهشهای نظری^{۸۹} تحقیق‌ناپذیر^{۹۰} می‌اندیشید. هنگامی که می گوید از قاعده چهارم باید تبعیت کرد تا به یاری فرضیه از حجت‌های برآمده از استقرا طفره نرویم، در اندیشه نظریه‌هایی بود که برایشان هیچ گواهی^{۹۱} آزمایشی ارائه نمی‌شود. گزاره‌هایی را که از راه استقرا به آنها رسیده‌ایم باید پذیرفت تا وقتی که آزمایش نشان دهد که دقیق نیستند، و از نظریه‌های نقیض و تحقیق‌ناپذیر باید چشم پوشید. هنگامی که نیوتن می گوید که نتوانسته است علل خواص گرانی را به استقرا کشف کند و اینکه هیچ فرضیه‌ای نمی‌سازد، مرادش آن است که تنها جویای قوانین توصیفی است که بیان می‌دارند که گرانی چگونه عمل می‌کند نه جویای طبع یا ماهیت گرانی. این معنی را گزاره‌ای در مبادی ریاضی روشن می‌کند: «آنچه را از پدیده‌ها استنتاج نشده است باید فرضیه خواند؛ و فرضیه‌ها، خواه متافیزیکی خواه فیزیکی، چه درباره کیفیات پوشیده چه در باب کیفیات مکانیکی، هیچ جایی در فلسفه آزمایشی ندارند. در این فلسفه گزاره‌های جزئی از پدیده‌ها استنتاج می‌شوند، و سپس به‌مدد استقرا کلی می‌گردند. به این گونه بود که تداخل‌ناپذیری^{۹۲}، جنبندگی^{۹۳}، و نیروی تکانه‌ای^{۹۴} اجسام، و قوانین حرکت و گرانش کشف شدند.»^{۹۵}

البته اگر ما واژه «فرضیه» را به معنایی که امروزه در علوم فیزیکی به کار می‌رود بفهمیم، باید بگوییم که کار نیوتن در طرد فرضیه مبالغه‌آمیز است. وانگهی، روشن است که نیوتن خودش

۸۷. چاپ سوم، ۱۷۲۱. ص ۳۸۰. ۸۸. ۲. ص ۳۱۴، ترجمه ای. موت (A. Motte).

89. speculations 90. unverifiable 91. evidence

۹۲. impenetrability: خاصیتی در ماده که به موجب آن دو جسم نمی‌توانند همزمان مکان واحدی را بگیرند. — م.

93. mobility 94. impulsive force

۹۵. همان جا.

فرضیه می‌ساخت. مثلاً، نظریهٔ اتمیستی^{۹۶} او بر این معنی که ذرات ممتد، سخت، تداخل‌ناپذیر، فناناپذیر^{۹۷}، جنبنده^{۹۸} و دارای نیروی جبر یا لختی^{۹۹} وجود دارند، فرضیه به‌شمار می‌آمد. همچنین بود نظریه‌اش دربارهٔ يك واسطهٔ اتری^{۱۰۰}. هیچ کدام از این فرضیه‌ها ناموجه نبود. نظریهٔ اتر در بنیاد برای تعلیل انتقال نور مفروض گرفته شد. و نظریهٔ ذرات اصولاً تحقیق‌ناپذیر نبود. خود نیوتن می‌گفت که اگر ما میکروسکپهای نیرومندتری می‌داشتیم، چه‌بسا می‌توانستیم که بزرگترین این ذرات یا اتمها را ادراك کنیم. ولی نظریه‌هایش به هرروی فرضیه بودند.

ولیکن باید این نکته را منظور بداریم که نیوتن میان قوانین آزمایشی و فرضیه‌های نظری^{۱۰۱} تمیز می‌نهاد که، چنانکه او پی برد، صرفاً راست‌نما یا محتملاً راست بودند. و از آغاز ابا داشت که فرضیه‌های نظری را مفروضاتی پیشینی بپندارد که جزء لاینفک تبیین علمی پدیده‌های طبیعی را تشکیل می‌دهند. اما از آنجا که واداشتن مردم به درك این تمیز به چشمش دشوار می‌آمد، سرانجام به ضرورت طرد همهٔ «فرضیه‌ها» از فیزيك یا فلسفهٔ آزمایشی حکم داد، خواه فرضیه‌های متافیزیکی خواه فیزیکی. می‌گوید که کیفیات پوشیده‌ای^{۱۰۲} که ارسطویان به آنها باور دارند، بازدارندهٔ پیشرفت ما در علم‌اند؛ و گفتن اینکه نوع خاصی از شیء دارای کیفیت پوشیدهٔ خاصی است که شیء به‌موجب آن عمل می‌کند و معلولها و آثار مشهودش را فرامی‌آورد، برابر هیچ نگفتن است. «ولی اشتقاق دو یا سه مبداء کلی حرکت از پدیده‌ها و سپس گفتن اینکه خواص و افعال همهٔ اشیای جسمانی چگونه از آن مبادی هویدا برمی‌آیند، گام بسیار بلندی در فلسفه است، هرچند علل آن مبادی هنوز کشف نشده باشند.»^{۱۰۳} نیوتن بسا که گاهی سخن به مبالغه گفته و حق دخالت فرضیه‌های نظری را در پرورش علم نگزارده باشد. اما نیت بنیادینش به قدر کافی روشن است: می‌خواهد فرضیه‌های بیهوده و تحقیق‌ناپذیر را کنار بگذارد و مردم را برحذر دارد تا به نام «فرضیه» به معنای مفروضات نظری تحقیق‌نپذیرفته، در نتایج یا قوانینی که به استقرا محرز گشته‌اند چون و چرا نکنند. ما نباید هیچ ایرادی به «نتایج» محرز گشته از طریق استقرا روا داریم بجز آن ایرادهایی که برپایهٔ آزمایش یا حقایق یقینی استوارند. همین مراد نیوتن است آنجا که می‌گوید فرضیه را نباید در فلسفهٔ آزمایشی به دیده گرفت.

بنابراین، اندیشهٔ نیوتن بر آن می‌گراید که به پالایش علوم فیزیکی از متافیزيك همچنان ادامه دهد و جستجوی «علل» را از علوم بیرون براند، خواه علل فاعلی فرجامین^{۱۰۴} خواه آنچه فیلسوفان مدرسی «علل صوری»^{۱۰۵} به معنای طبایع یا ماهیات می‌خواندند. نزد نیوتن، علم عبارت بود از

96. atomistic theory 97. indestructible 98. mobile 99. vis inertiae (force of inertia) 100. ethereal medium 101. speculative 102. occult qualities

۱۰۳. نورشناسی، چاپ سوم، ۱۷۲۱، ص ۳۷۷.

104. ultimate efficient cause 105. formal causes

قوانین، که هرگاه ممکن باشد به تقریر ریاضی درمی آیند. قوانین از پدیده‌ها استنتاج می‌شوند، مبین چگونگی کار و کنش چیزهایند، و از روی نتایج مشتق از آنها به وجهی تجربی تحقیق پذیرند. ولی معنی این گفته آن نیست که او در عمل از هرگونه نظریه‌پردازی^{۱۰۶} احتراز می‌جست. پیش از این، از نظریه اتر او نام بردیم که برای تبیین انتقال نور مفروض گرفت. او همچنین معتقد بود که اتر، چنانکه باید، به کار بقا و افزایش حرکت تباہ شونده درجهان می‌آید. او آشکارا بر آن بود که بقای انرژی^{۱۰۷} را نمی‌توان بدون وارد کردن این عامل اضافی که دربردارنده مبادی فعال است تبیین کرد. اتر برخلاف پندار دکارت، گونه‌ای سیال^{۱۰۸} چگال^{۱۰۹} و پخشنده^{۱۱۰} نیست؛ قدری به هوا می‌ماند، هرچند از هوا رقیقتر است، و نیوتن گاه از اتر به «روح» تعبیر می‌کرد. ولی او بواقع نکوشید تا طبع آن را به شیوه‌ای دقیق وصف کند. به نظر نمی‌رسد که او درباره وجود يك واسطه اتری شکی به دل راه داده باشد؛ ولی دریافت که نظریه‌پردازی‌های درباره خصیصه آن فقط فرضیه‌های موقت‌اند، و شیوه کلیش در خودداری از توصیف هستیهای مشاهده‌نشده او را از صدور احکام جزمی درباره طبع دقیق اتر بازداشت.

نظریه‌های نیوتن در باب مکان و زمان مطلق، نمونه‌های بیشتری از فرضیه‌های نظری به دست می‌دهند. می‌گوید که زمان مطلق، به‌تمام از زمان نسبی و پیدا و متعارف، بدون ارجاع به چیزی بیرونی به‌طور یکنواخت جریان دارد، و «نام دیگرش دیرند است.»^{۱۱۱} مکان مطلق، به تمایز از مکان نسبی، «همواره همسان و جنبش‌ناپذیر می‌ماند.»^{۱۱۲} نیوتن برآستی کوشید تا فرض مکان و زمان مطلق را توجیه کند، نه البته با قول به اینکه آنها هستیهای مشاهده‌شدنی‌اند، بلکه با انگیزه ختن حجت برآنکه حرکت اندازه‌گرفتنی از راه آزمایش، مستلزم مکان و زمان مطلق است. اما تا جایی که او براین می‌گراید که از مکان و زمان مطلق به‌منزله هستیهای سخن بگوید که چیزها در آنها در جنبش‌اند، بیقین از قلمرو آن فلسفه آزمایشی که فرضیه را از آن بیرون رانده است فراتر می‌رود. وانگهی، تصور نیوتن از سه پایه^{۱۱۳} حرکت مطلق، مکان مطلق و زمان مطلق دربردارنده دشواریهای درونی است. مثلاً، حرکت نسبی عبارت است از تغییری در فاصله يك جسم از جسمی دیگر یا حرکت انتقالی^{۱۱۴} جسمی از يك جای نسبی به جای نسبی دیگر. بنابراین، حرکت مطلق عبارت است از حرکت انتقالی جسمی از يك جای مطلق به جای مطلق دیگر. و حرکت مطلق بظاهر مقتضی مکان مطلق است تا نقاط ارتباط^{۱۱۵} مطلق را فراهم آورد نه نقاط ارتباط نسبی را. ولی دریافتش مشکل است که چگونه مکان مطلق، نامتناهی و همگن^{۱۱۶} می‌تواند چنین نقاط ارتباطی

106. speculation

107. conservation of energy

108. fluid

109. dense

110. pervasive

۱۱۱. همان جا.

۱۱۲. مبادی ریاضی، ۱، ص ۶.

113. triad

114. translation

115. points of reference

116. homogeneous

را فراهم آورد.

تا اینجا توصیفی مکانیکی از جهان داریم، آن هم با طرح فرضیه‌هایی معین مانند فرضیهٔ اتر برای توضیح پدیده‌ها هنگامی که پدیده‌ها را بظاهر نتوان تنها به شیوهٔ مکانیکی تبیین کرد. نیوتن اجسام را به اجرام تعریف می‌کرد. مرادش این بود که هر جسم، افزون بر خواص هندسی، دارای نیروی جبر یا لختی است که به وسیلهٔ شتاب^{۱۱۷} قابل اندازه‌گیری است و شتاب را يك نیروی بیرونی معین به جسم می‌دهد. بنابراین تصور اجرام را داریم که برحسب قوانین مکانیکی حرکت، در مکان و زمان مطلق حرکت می‌کنند. و در این دنیای دانشمندان، فقط کیفیات نخستین هستند. مثلاً، رنگها در اشیا فقط عبارت‌اند از «گرایش به بازتاباندن این یا آن گونه اشعه بیشتر از اشعهٔ دیگر، درحالی که رنگها در اشعه چیزی نیستند مگر گرایشهای آنها به انتقال چنین یا چنان حرکت به مرکز حواس، و رنگها در مرکز حواس احساسات آن حرکات به صورت رنگها هستند.»^{۱۱۸} بنابراین، اگر از انسان و احساساتش عزل توجه کنیم، دستگاهی از اجرام باز می‌ماند که دارای کیفیات نخستین‌اند، در مکان و زمان مطلق می‌جنبند، و واسطهٔ اتری در آنها پخش است.

با اینهمه، این تصویر، تصویری سخت ناکافی از جهان‌بینی تام نیوتن را می‌رساند. زیرا او مردی دیندار بود و به خدا اعتقاد استوار داشت. او چند رسالهٔ لاهوتی نوشت، و اگرچه این رسایل خاصه در باب موضوع ثالث اقدس قدری خلاف عرف مذهبی‌اند، او بی‌گمان خود را مسیحی مخلص می‌انگاشت. به علاوه، هرچند می‌توان میان باورهای علمی و دینی او تمیز گذاشت، او برآن نبود که علم به هیچ‌رو به دین ربط ندارد. او معتقد بود که سامان کیهانی^{۱۱۹} گواه بر وجود خداست، و «از روی پدیده‌ها پیداست که موجودی ناجسمانی، زنده، حکیم و همه‌جا حاضر هست.»^{۱۲۰} براستی چنین می‌نماید که نیوتن می‌پنداشت که حرکت سیارات به دور خورشید برهانی بر وجود خداست. افزون بر این، خدا ستارگان را در فاصله‌های مناسبشان از یکدیگر نگاه می‌دارد به نحوی که ستارگان به هم نمی‌خورند، و بی‌نظمیهای گیتی را «اصلاح می‌کند». پس به گمان نیوتن کار خدا نه همان حفظ عالم خلق خویش به معنای عام کلمه است، بلکه او همچنین فعالانه مداخله می‌کند تا ماشین کائنات را در جنبش نگهدارد.

وانگهی، نیوتن تفسیری لاهوتی بر نظریهٔ مکان و زمان مطلق خود عرضه داشت. در حاشیهٔ کلی^{۱۲۱} بر طبع دوم مبادی ریاضی می‌گوید که خدا چون همه‌گاه و همه‌جا وجود دارد، مقوم دیرند و

117. acceleration

۱۱۸. نورشناسی، ص ۱۰۸ به بعد.

119. cosmic order

۱۲۰. همان، ص ۳۴۴.

121. General Scholium

مکان است. برآستی، مکان نامتناهی به مرکز حواس^{۱۲۲} الهی وصف می‌شود که در آن خدا همه چیز را ادراک و فهم می‌کند. چیزها «درون مرکز حواس بیکران و همگونه او» می‌جنبند و شناخته می‌شوند.^{۱۲۳} این سخن بسا که به دیده نخست چنان بنماید که به مذهب وحدت وجودی^{۱۲۴} راه می‌برد، ولی نیوتن قائل نبود به اینکه خدا را باید با مکان و زمان مطلق یکسان و همگهر گرفت. بلکه خدا مقوم مکان و زمان مطلق به میانجی حضور همه‌جایی و جاودانگی خویش است؛ و او چیزهای موجود در مکان نامتناهی را چنان می‌شناسد که گویی مکان نامتناهی مرکز حواس اوست، زیرا به واسطه حضور همه‌جایش همه چیز بی‌واسطه نزد او حاضر است.

روشن است که نیوتن علاوه بر فیزیکدان و ریاضیدان، فیلسوف بود. ولی روشن نیست که متافیزیک او چگونه با آرائش درباره طبیعت و کارکرد علوم فیزیکی سازگار درمی‌آید. راست است که او در نورشناسی می‌گوید که «کار عمده فلسفه طبیعی آن است که بدون جعل فرضیات از روی پدیده‌ها احتجاج کند، و علتها را از معلولها استنتاج کند، تا اینکه به علت اول برسیم که بیقین مکانیکی نیست.»^{۱۲۵} و سپس برهان می‌آورد که تأمل در پدیده‌ها بازمی‌نماید که وجود روحانی و عاقلی هست که همه چیزها را در مکان نامتناهی می‌بیند، انگاری که مکان نامتناهی در مرکز حواس اوست. نیوتن آشکارا بر این اندیشه می‌رفت که الهیات^{۱۲۶} فلسفیش از تصورات علمی او برمی‌آید. ولی به گمان من دشوار بتوان قائل بود که میان مابعدالطبیعه نیوتن و آرای «پوزیتیویستی» تر او درباره سرشت علم، هماهنگی کاملی هست. همچنین نیوتن گویا چندان روشن‌ناخته است که اتر و خدا هر کدام چه کارکردهایی دارند. به علاوه، الهیات فلسفی نیوتن، چنانکه بارکلی پی برد و خاطر نشان کرد، از دیدگاه خداپرستان^{۱۲۷} به عیبی نمایان دچار است. مثلاً، اگر از روی «بی‌نظمیهای» طبیعت و از روی نیاز به تنظیم گاهگاهی ماشین، برهان بر وجود خدا بیاوریم، قاطعیت همچو براهینی یکسره از میان می‌رود چنانچه بی‌نظمیهای مفروض به وجهی تجربی تبیین‌پذیر از کار درآیند و پدیده‌هایی که زمانی پذیرای تبیین مکانیکی نمی‌نمودند بفرجام درون توضیح مکانیکی طبیعت به آسانی بگنجد. باز، مفاهیم مکان و زمان مطلق شالوده‌هایی سست برای برهان بروجود خدا به دست می‌دهند. بی‌دلیل نبود که بارکلی از این بیم داشت که مبدا نحوه استدلال نیوتن برای اثبات وجود خدا، آبروی خداپرستی^{۱۲۸} فلسفی را ببرد. به هرروی، البته براهین مبتنی بر فرضیه‌های فیزیکی نمی‌توانند اعتباری بیشتر از خود فرضیه‌ها داشته باشند. برهان

122. sensorium (sensory)

۱۲۳. همان، ص ۳۷۹.

124. pantheism

۱۲۵. ص ۳۴۴.

126. theology

127. theists

128. theism

پسینی^{۱۲۹} یقینی بر وجود خدا وجود نتواند داشت مگر آنکه بر پایه گزاره‌هایی استوار باشد که راستیشان به استقلال از تحولات علمی یقینی است، چندان که از تأثیر پیشرفت علم بر کنار بماند. باری، دلیل عمده‌ای که چرا نام نیوتن باید در هر تاریخ فلسفه نوین بیاید، الهیات فلسفی او نیست. دلیلش حتی فلسفه علم او، یعنی تبیینی که از روش علمی و سرشت فلسفه طبیعی یا آزمایشی به دست می‌دهد نیست، تبیینی که روی هم رفته به کلامی روشن و همساز و دقیق پرداخته نشد. دلیل عمده، اهمیت سترگ او به منزله یکی از سازندگان برجسته ذهن نوین یا تصور علمی از جهان است. او کاری را پیش برد که کسانی مانند گالیله و دکارت آن را پرورده بودند؛ و با دادن بنیان علمی جامعی به تفسیر مکانیکی کیهان مادی، تأثیری گسترده در نسلهای آینده نهاد. نیازی نیست که برای شناختن قدر او آرای کسانی را بپذیریم که اندیشه‌های لاهوتی نیوتن را باطل می‌دانستند و جهان را مکانیسمی قائم به ذات می‌انگاشتند. نیوتن در عرصه علمی، نیروی انگیزنده پرتوانی به تحول علم تجربی به تمایز از نظریه پردازی پیشینی بخشید؛ و با پروردن تفسیر علمی جهان، به تهیه یکی از مهمترین داده‌ها برای تأمل اندیشه‌گران فلسفی سپسین یاری داد.

فصل ۹

مسائل دینی

۱. سمیوئل کلارک

سمیوئل کلارک^۱ (۱۶۷۵-۱۷۲۹) در شمار ستاینندگان پرشور نیوتن بود. او در ۱۶۹۷ ترجمه لاتین رساله فیزیک^۲ ژاک روتو^۳ را منتشر کرد و یادداشت‌هایی بر آن افزود تا گذار به دستگاه نیوتن را سهل گرداند. پس از آنکه به سلك کشیشان انگلیکان درآمد، چند شرح بر کتاب مقدس و چند تصنیف لاهوتی انتشار داد، و به تدریس دو رشته از «درسه‌های بویل» پرداخت، اولی در ۱۷۰۴ درباره هستی و صفات خدا، و دومی در ۱۷۰۵ درباره گواهی‌های دین طبیعی و وحیانی. در ۱۷۰۶ ردی نوشت بر نظر هنری دائول^۴ بر این معنی که نفس بطبع میرنده است ولی خدا به نیت کیفر یا پاداش آنجهانی، نفس را به لطف خویش نامیرندگی ارزانی می‌دارد. کلارک همچنین ترجمه نورشناسی نیوتن را منتشر کرد. در سالهای ۱۷۱۵ و ۱۷۱۶ با لایب‌نیتس در گیر مناظره‌ای درباره مبای دین و فلسفه طبیعی شد. هنگام مرگ مدیر کلیسای سینت جیمز^۵ در وست‌مینستر بود، عطیه‌ای که ملکه آن در ۱۷۰۹ به او بخشیده بود.

کلارک در «درسه‌های بویل»^۶ که در رد «آقای هابز، اسپینوزا، نویسندۀ هاتفه‌ای عقل»^۷، و دیگر

-
- | | | | |
|------------------|------------------------------|--------------------|------------------|
| 1. Samuel Clarke | 2. <i>Traité de physique</i> | 3. Jacques Rohault | 4. Henry Dodwell |
| 5. St. James | | | |

۶. دو رشته درسه‌های بویل که ذکرشان آمد بعدها بر روی هم در یک جلد با عنوان زیر درآمد: گفتار درباره هستی و صفات خدا، الزامهای دین طبیعی، و راستی و یقین وحی و الهام مسیحی.

(*A Discourse concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*)

مرجع ارجاعات ما، نسخه سال ۱۷۱۹ این تصنیف است.

7. *Oracles of Reason*

منکران دین طبیعی و وحیانی» افاضه کرد، برهانی پسینی بر وجود خدا بتفصیل می‌پرورد. می‌گوید مقصودش ارائه «چنان گزاره‌هایی است که انکارشان ممکن نیست مگر با انحراف جستن از همان عقلی که همه ملحدان دعوی می‌دارند که بنیاد بی‌اعتقادیشان است.»^۸ او سپس به تقریر و اثبات شماری از گزاره‌ها می‌پردازد که غرض از آنها باز نمودن خصلت عقلانی اعتقاد به خدا به شیوه‌ای منطقی و دستگاه‌مند است.

گزاره‌ها از قرار زیرند: نخست، «یقینی مطلق و انکارناپذیر است که چیزی از ازل وجود داشته است.»^۹ زیرا چیزهایی هستند که اکنون وجود دارند؛ و اینها امکان ندارد که از هیچ پدید آمده باشند. اگر چیزی اکنون وجود دارد، چیزی از ازل وجود داشت. دوم، «موجودی یکتا، تغییرناپذیر و مستقل»^{۱۰} از ازل بوده است.»^{۱۱} موجودات وابسته^{۱۲} هستند، و لذا ناگزیر موجودی ناوابسته^{۱۳} هست و گرنه هیچ علت کافی بر وجود هیچ چیز وابسته نیست. سوم، «آن موجود تغییرناپذیر و مستقل که بدون هیچ علت بیرونی بر وجودش از ازل بوده است باید قائم به ذات»^{۱۴}، یعنی واجب‌الوجود^{۱۵} باشد.»^{۱۶} کلارک سپس حجت می‌انگیزد که این موجود واجب باید بسیط و نامتناهی باشد، و نمی‌تواند جهان یا چیزی مادی باشد. زیرا لازم می‌آید که واجب‌الوجود تمام همان چیزی باشد که هست و بدین‌سان دگرگونی‌ناپذیر است. اما اگرچه ما می‌توانیم بدانیم که این موجود چه چیز نیست، از درک جوهرش ناتوانیم. از این‌رو گزاره چهارم می‌گوید که «ما هیچ تصویری از چیستی جوهر یا ماهیت آن موجود قائم به ذات یا واجب‌الوجود نداریم، و همچنین فهمش برایمان هیچ ممکن نیست.»^{۱۷} ما ماهیت یا جوهر هیچ چیزی را نمی‌فهمیم چه رسد به ماهیت یا جوهر خدا. گزاره پنجم می‌گوید: با این‌همه، «هرچند جوهر یا ماهیت خود موجود قائم به ذات برای ما بر اطلاق فهم‌ناپذیر است، باز بسیاری از صفات^{۱۸} ماهوی^{۱۹} طبع و نیز وجود او پذیرای برهان دقیق‌اند. نخست آنکه موجود قائم به ذات باید بضرورت جاویدان باشد.»^{۲۰} گزاره ششم^{۲۱} می‌گوید که موجود قائم به ذات باید نامتناهی و همه‌جا حاضر باشد. گزاره هفتم^{۲۲} می‌گوید که این موجود باید واحد باشد و بس. گزاره هشتم^{۲۳} می‌گوید که خدا باید عاقل باشد. گزاره نهم^{۲۴} می‌گوید که او باید مختار باشد. گزاره

۸. گفتار، ۱، ص ۹. ۹. همان جا

10. independent

۱۱. همان، ص ۱۲.

12. dependent

13. non-dependent

14. self-existing

15. necessarily-existing

۱۶. همان، ص ۱۵. ۱۷. همان، ص ۳۸.

18. attributes

19. essential

۲۰. همان، ص ۲-۴. ۲۱. همان، ص ۴۴. ۲۲. همان، ص ۴۸. ۲۳. همان، ص ۵۱.

۲۴. همان، ص ۶۴.

دهم^{۲۵} می گوید که او باید بی نهایت قدیر باشد. گزاره یازدهم^{۲۶} می گوید که علت برین^{۲۷} باید بی نهایت حکیم باشد. و گزاره دوازدهم می گوید که علت برین باید موجودی «دارنده خیر و عدل و حقیقت بی کران و همه چنان کمالات اخلاقی دیگر باشد که فرمانروا و داور برین جهان را می برزند.»^{۲۸}

کلارک در طی تأملات و براهین خود، فیلسوفان مدرسی را به رسم کمابیش معهود به نقد می کشد؛ مثلاً، آنان الفاظی بی معنی به کار می بردند. لیکن گذشته از آنکه او با استعمال الفاظ فنی خودش را در معرض همان گونه نقادی می آورد، برهرخواننده ای که چیزی از نحلۀ فلسفۀ مدرسی می داند پیداست که کلارک از همین نحلۀ سود فراوان می جوید. باری، این سخن چنین معنی نمی دهد که در آرای کلارک جز آنچه از فیلسوفان مدرسی می آید چیزی نیست. مثلاً، هنگامی که او می کوشد تا از گزاره ششمش (موجود قائم به ذات بضرورت نامتناهی و همه جا حاضر است) در برابر این اشکال دفاع کند که حضور همه جایی و همه گاهی بضرورت به مفهوم موجودی قائم به ذات تعلق ندارد، دلیل می آورد که مکان و دیرند (یعنی، مکان و دیرند مطلق و نامتناهی) خواص خدایند.^{۲۹} «مکان، خاصیت جوهر قائم به ذات است نه خاصیت جوهری دیگر. جوهرهای دیگر همه درون مکان هستند و رسوخ یافته از مکان اند، اما جوهر قائم به ذات درون مکان و رسوخ یافته از مکان نیست، بلکه خودش (اگر روا باشد چنین بگویم) اسطقس مکان یا مبنای خود وجود مکان و دیرند است. این مکان و دیرند از آنجا که بداهتاً واجب و با این حال خودشان نه جواهر بلکه خواص اند، بداهتاً می نمایند جوهری که بدون آن قیام این خواص ممتنع است، خودش (اگر ممکن بود) بسیار واجبتر است.»^{۳۰} کلارک در پاسخ به اشکالهای دیگر، اذعان دارد که «گفتن این که جوهر قائم به ذات اسطقس مکان است، یا مکان خاصیت جوهر قائم به ذات است، شاید تعبیرهای چندان شایسته ای نباشند.»^{۳۱} ولی او سپس می گوید که مکان و دیرند نامتناهی را به لحاظی واقعیهایی می شمرد که مستقل از متاهیات اند. ولیکن جواهر نیستند. کلارک ابتدا وجود خدا را از روی مکان و دیرند مبرهن نمی دارد. همچنان که دیدیم، او پیش از رسیدن به گزاره ششم وجود يك جوهر قائم به ذات را به ثبوت می رساند. ولی پس از اثبات وجود خدا، استدلال می کند که مکان و دیرند نامتناهی باید خواص خدا باشند. ولی در گزارش او گویا ایهام مهمی هست که او در پی روشن کردنش برنمی آید. زیرا گفتن اینکه مکان و دیرند خواص خدایند و گفتن آنکه خدا به لحاظی مبنای مکان و زمان است، چیز یکسان نیستند. شاید بتوان گفت که به دیده کلارک مکان نامتناهی و دیرند

۲۵. همان، ص ۷۶. ۲۶. همان، ص ۱۱۳.

27. supreme

۲۸. همان، ص ۱۱۹. ۲۹. بستجید با نامه های پایان گفتار، ص ۱۶. ۳۰. همان، ص ۲۱-۲۲.

۳۱. همان، ص ۲۷.

نامتناهی عبارت‌اند از حضور همه‌جایی و جاویدان خدا. اما اگر حال چنین است، تبیینی لازم می‌آید دربارهٔ اینکه ما چگونه می‌توانیم آنها را بشناسیم بی‌آنکه بیشتر خدا را شناخته باشیم.

آرای کلارک در این باره چنان همانندی چشمگیری با آرای نیوتن دارند که گاه گفته‌اند که آنها را از نوشته‌های نیوتن اخذ کرده است. ولی مورخان بحق یادآور شده‌اند که کلارک اندیشه‌هایش را ابتدا نزدیک به نه سال پیش از آنکه نیوتن حاشیهٔ کلی بر چاپ دوم مبادی را منتشر کند پیش نهاده بود. اما حتی اگر کلارک اندیشه‌هایش را از نیوتن اقتباس نکرده باشد، کاملاً فهمیدنی است که او در مکاتباتش با لایب‌نیتس به دفاع از نظریهٔ نیوتن در مقابل انتقاد لایب‌نیتس برخاست که آشکارا نظریهٔ نیوتن را مهمل می‌پنداشت. او همچنین فرصت را برای پروردن افکار خودش مقتضی شمرد. بدین‌گونه «مکان وجود نیست، وجودی ابدی و نامتناهی، بلکه خاصیت یا نتیجهٔ وجودی نامتناهی و ابدی است. مکان نامتناهی، بیکرانی است؛ اما بیکرانی، خدا نیست؛ و لذا مکان نامتناهی خدا نیست.»^{۳۲} لایب‌نیتس خرده می‌گرفت که مکان مطلق یا محض، مخیل یا ساختهٔ متخیله است؛ ولی کلارک پاسخ گفت که «مکان فراجاهانی»^{۳۳} (اگر جهان مادی در ابعادش متناهی باشد) نه مخیل بلکه واقعی است.^{۳۴} ولیکن نسبت دقیق این مکان با خدا روشن نشده است. گفتن اینکه چنین مکان نه خدا بلکه خاصیت خداست چندان روشن‌گر نیست، و اشفته‌گی هنگامی فزونی می‌گیرد که همچنین بگویند که «نتیجهٔ» خداست. به‌زعم کلارک، «اگر آفریدگان هم وجود نمی‌داشتند، باز حضور همه‌جایی و همه‌گاهی خدا و تداوم وجود او، مکان و زمان را دقیقاً به همان حالی می‌گردانند که اکنون هستند.»^{۳۵} ولی لایب‌نیتس اشکال می‌کرد که «اگر آفریدگان وجود نمی‌داشتند، مکان و زمان فقط در علم خدا بودند.»^{۳۶}

از نظریهٔ کمابیش تاریک کلارک دربارهٔ مکان و زمان که بگذریم، به‌طور کلی می‌توان گفت که به دیدهٔ او، نزد هر کس که در دلالت‌های تضمینی وجود هر چیز متناهی ژرف بنگرد، وجود خدا هویدا است یا باید باشد. او همچنین می‌پندارد که هر کس می‌تواند تمایزهای عینی بین حق و باطل را بی‌دشواری دریابد. «تفاوت‌های ضروری و ابدی معینی در چیزها هستند، و شایستگی‌ها یا ناشایستگی‌های معینی از به‌کار بستن چیزهای متفاوت یا نسبت‌های متفاوت به یکدیگر برمی‌آیند؛ اینها به هیچ سازمان حکومت وضعی باز بسته نیستند، بلکه به وجهی تغییرناپذیر در سرشت و دلیل چیزها بنیان گرفته‌اند، و ناگزیر از تفاوت‌های خود چیزها برمی‌خیزند.»^{۳۷} بمثل، نسبت انسان با خدا همواره موجب این شایستگی است که انسان آفریدگارش را بپرستد و فرمانش را گردن نهد. «به همان‌سان، در معاملات و مناسبات آدمیان با همدیگر، بی‌گمان بر اطلاق و به حکم طبع نفس کار شایسته‌تر آن

۳۲. مجموعهٔ نامه‌های میان دانشور فقید آقای لایب‌نیتس و دکتر کلارک، ۱۷۱۷، ص ۷۷.

33. extramundane

۳۴. همان، ص ۱۲۵. ۳۵. همان، ص ۱۴۹. ۳۶. همان، ص ۱۱۳. ۳۷. گفتار، ۲، ص ۴۷.

است که همه آدمیان در تحقق بخشیدن به خیر همگانی و بهروزی همه بکوشند تا اینکه مدام در تدبیر تباهی و ویرانی همه باشند.^{۳۸}

کلارک در ردّ قول هابز پای می‌فشرد که این نسبت‌های شایستگی و ناشایستگی مستقل از هرگونه قرارداد و پیمان اجتماعی‌اند، و الزام‌هایی پدید می‌آورند که از قوانین و مقررات قضایی و از شمول احکام جزا در زمان حال و آینده یکسر جدایند. درواقع، مبادی اخلاقی‌چندان «بدیهی و خودپیدايند که شاید تنها بیخردی مفرط، تباهی آداب یا کژنهادی، کسی را به کمترین شک درباره آنها بیندازد.»^{۳۹} این «الزام‌های اخلاقی جاویدان برآستی به خودی‌خود بر ذمه همه موجودات عاقل‌اند، حتی مقدم بر لحاظشان به حیث مشیت و فرمان قاطع خدا.»^{۴۰} ولی بواقع اجرای آنها به قطع خواست خداست، و او انسانها را برحسب اینکه قانون اخلاقی را اجرا یا نقض کنند پاداش و کیفر می‌دهد. ما بدین‌سان می‌توانیم از «الزامی ثانوی و اضافی» سخن بگوییم، ولی «الزام اصلی همگان... دلیل ابدی چیزهاست.»^{۴۱} به سخن دیگر، يك قانون اخلاقی طبیعی هست که دست‌کم مبادی عمده‌اش را اذهان همه کسانی که نه ابله‌اند نه یکسر فاسد درمی‌یابند. و «آن وضعی که آقای هابز وضع طبیعی می‌خواند به هیچ لحاظی وضع طبیعی نیست بلکه وضع عظیم‌ترین، غیرطبیعی‌ترین، و تحمل‌ناپذیرترین فساد است که به تخیل درمی‌آید.»^{۴۲}

ولی با آنکه مبادی بنیادین قانون اخلاقی در نزد ذهن غبار نگرفته و تباهی نیافته خودپیدايند، و اگر چه قواعد جزئی‌تری را می‌توان از این مبادی استنتاج کرد، موقع واقعی انسان چنان است که آموزش حقیقت اخلاقی برایش واجب است. این سخن در نهایت یعنی وحی و الهام اخلاقاً واجب است؛ و وحی و الهام الهی راستین، دین مسیحی است. مسیحیت نه همان فراگیرنده حقایقی است که عقل علی‌الاصول می‌تواند برای خود کشف کند بلکه همچنین حقایقی را دربر دارد که از عقل اعتلا می‌جویند، هرچند که مغایر عقل نیستند. ولی «هرکدام از آیین‌های دینی گرایش طبیعی و تأثیر مستقیم و نیرومندی دارد برای اصلاح زندگانی انسانها و تهذیب آداب آنان. این غایت بزرگ و قصد غایی همه دین‌های راستین است.»^{۴۳} و راستی دین مسیحی مؤید به معجزه و نبوت^{۴۴} است.

۲. دئیستها

کلارک مانند افلاطونیان کیمبرج یا «بلندنظران» «عقل‌باور» بود، بدان معنی که به عقل توسل می‌جست و براین رای می‌رفت که مسیحیت دارای بنیادی عقلانی است. او کسی نبود که بلون

۳۸. همان، ص ۳۸. ۳۹. همان، ص ۳۹. ۴۰. همان، ص ۵. ۴۱. همان، ص ۵۴.
۴۲. همان، ص ۱۰۷. ۴۳. همان، ص ۲۸۴.

ارجاع به مبانی عقلانی اعتقاد، به ایمان متوسل شود. و ماحتی در نوشته هایش گرایش می یابیم به عقلانی گرداندن مسیحیت و کم ارج نهادن بر مفهوم «سر». او در عین حال خود را از دئیستها^{۴۵} ممتاز می ساخت. در دومین رشته از درسهای بویل، نامبرداران به دئیست را به چهار نوع یا گروه بخش می کند. گروه اول مشتمل بر کسانی است که تصدیق می دارند که خدا جهان را آفرید ولی منکرند که خدا در اداره جهان دخیل است. گروه دوم به این باور گرویده اند که رویدادهای طبیعی همه وابسته به فعالیت خداست اما همان گاه می گویند که خدا هیچ پروایی از رفتار اخلاقی انسان ندارد، به دلیل آنکه تمایزهای اخلاقی^{۴۶} به قانون وضعی آدمی باز بسته اند. گروه سوم از کسانی فراهم می آید که برستی می اندیشند که خدا از آفریدگان عاقل چشم رفتار اخلاقی دارد، ولی جاودانگی نفس را باور ندارند. گروه چهارم بر این اعتقادند که حیاتی انجهانی هست که در آن خدا پاداش و کیفر می دهد، ولی فقط چنان حقایقی را می پذیرند که تنها به عقل کشف شدنی است. و اینان به گمانم یگانه دئیستهای راستین اند.^{۴۷} به عقیده کلارک، این «یگانه دئیستهای راستین» را تنها باید میان آن فیلسوفانی سراغ گرفت که بدون هیچ گونه شناختی از وحی و الهام الهی می زیستند ولی مبادی و الزامهای دین طبیعی و فضیلت طبیعی را تصدیق داشتند و کردارشان بروفق آنها بود. به عبارت دیگر، کلارک دئیستهای «راستین» - اگر هم بودند - آن فیلسوفان روزگار شرك^{۴۸} را می داند که شرایط لازم را برمی آوردند، و نه دئیستهای معاصر را.

گفتار کلارک درباره دئیستها لحنی بسیار مشاخره آمیز دارد؛ ولی رده بندی او، بررغم ترتیب زیاده منظم آن، از این حیث سودمند است که توجه را هم به زمینه مشترک و هم به اختلافها جلب می کند. واژه «دئیسم»^{۴۹} نخستین بار در قرن شانزدهم به کار رفت، و در مورد عده نویسندگانی به کار می رود که بیشترشان به واپسین بخش قرن هفدهم و آغاز قرن هجدهم تعلق دارند. اینان تصور وحی و الهام فراطبیعی و اسرار وحیانی و ملهم را باطل می شمردند. لاک خودش تصور وحی را رد نکرد، بلکه، چنانکه دیدیم، اصرار می ورزید که عقل داور وحی است، و کتابش درباره معقولات مسیحیت (۱۶۹۵) انگیزش نیرومندی در جهت عقلانی گرداندن دین مسیحی بود. دئیستها تصورات او را به شیوه ای افراطیتر به کار می بستند و بر آن می گراییدند که مسیحیت را به يك دین صرفاً طبیعی تحویل کنند، این سان که تصور يك وحی یگانه را یکسو نهند و بکوشند تا ماهیت عقلی را در دل دینهای تاریخی گوناگون بیابند. وجه مشترك آنان اعتقاد به خدا بود که از ملحدان متمایزشان می ساخت، افزون بر بی اعتقادی به وحی یگانه و طرح فراطبیعی رستگاری که مایه امتیازشان از مسیحیان کهن آیین^{۵۰} بود. به سخن دیگر، آنان عقل باورانی معتقد به خدا بودند. آنان در عین حال

45. deists

46. moral distinctions

۴۷. همان، ص ۱۹.

48. pagan

49. deism

50. orthodox

میان خودشان اختلافهای بسیاری داشتند، و چیزی همچو يك مکتب دئیسم وجود ندارد. دئیستها برخی با مسیحیت دشمنی می‌ورزیدند و برخی نه، هرچند برآن می‌گراییدند که دین مسیحی را به دینی طبیعی تحویل کنند. پاره‌ای به نامیرندگی نفس باور داشتند و پاره‌ای نه. بعضی چنان سخن می‌گفتند که انگاری خدا جهان را آفرید و سپس آن را وانهاد تا برحسب قوانین طبیعی راهش را بپیماید. اینان آشکارا از پنداشت مکانیکی نوین دربارهٔ دستگاه کیهانی سخت متأثر بودند. بعضی دیگر دست‌کم اعتقادی به عنایت الهی^{۵۱} داشتند. سرانجام، عده‌ای براین می‌گراییدند که خدا و طبیعت را یکی گیرند، درحالی‌که عده‌ای دیگر به خدایی مشخص^{۵۲} باور داشتند. ولی به‌مرور کلمهٔ «تئیست»^{۵۳} (خداپرست) در کار آمد برای مشخص کردن طایفهٔ دوم به تمایز از وحدت وجودیان طبیعت‌باور^{۵۴} و از کسانی که هرگونه تمشیت عنایت‌آمیز^{۵۵} خدا را انکار می‌کردند. خلاصهٔ کلام، دئیسم قرن هجدهم برآن می‌رفت که عنصر فراطبیعی^{۵۶} را از دین بزداید و از قبول احکام دینی بنابر مرجع حجیت رو می‌تافت. نزد دئیستها عقل، و تنها عقل، مانند هرجای دیگر داور حقیقت در دین بود. بنابراین، آنان را «آزاداندیشان»^{۵۷} نیز می‌نامیدند. دلالت کلمهٔ «آزاداندیشان» این بود که به دیدهٔ ایشان فعالیت عقل نباید درقید هیچ سنت و مرجع حجیتی باشد، خواه از آن کتاب مقدس خواه از آن کلیسا.

این توسل به عقل از حیث یگانه داور حقیقت دینی در چنین کتابهایی باز نموده شده است: مسیحیت غیرمرموز^{۵۸} (۱۶۹۶) نوشتهٔ جان تولند^{۵۹} (۱۶۷۰-۱۷۲۲) و مسیحیت به دیرینگی آفرینش؛ یا انجیل، انتشار مجلد دین طبیعی است^{۶۰} (۱۷۳۰) تصنیف متیو تیندل^{۶۱} (ح-۱۶۵۶-۱۷۳۳). این نوشتهٔ آخری گونه‌ای کتاب مقدس دئیستی به‌شمار می‌آمد و پاسخهایی برانگیخت چون دفاع از دین وحیانی^{۶۲} (۱۷۳۲) تصنیف جان کانپیر^{۶۳}. تشابه دین^{۶۴} باتلر نیز تا اندازهٔ زیادی رد بر تصنیف تیندل بود. دیگر مصنفات دئیستی از همان دست عبارت‌اند از وصف دین طبیعی^{۶۵} (۱۷۲۲) تألیف ویلیام وولستین^{۶۶} (۱۶۵۹-۱۷۲۴) و انجیل راستین عیسی مسیح^{۶۷} (۱۷۳۹) نوشتهٔ تامس چاب^{۶۸} (۱۶۷۹-۱۷۴۷). حقوق «آزاداندیشی» را آنتونی کالینز^{۶۹}

-
- | | | |
|--|-------------------------------------|---------------------------------------|
| 51. divine providence | 52. personal God | 53. theist |
| 54. naturalistic pantheists | 55. providential government | 56. supernatural |
| 57. free-thinkers | 58. Christianity Not Mysterious | 59. John Toland |
| 60. Christianity as Old as the Creation; or the Gospel a Republication of the Religion of Nature | | |
| 61. Matthew Tindal | 62. Defence of Revealed Religion | |
| 63. John Conybeare | 64. Analogy of Religion | 65. The Religion of Nature Delineated |
| 66. William Wollaston | 67. The True Gospel of Jesus Christ | |
| 68. Thomas Chubb | 69. Anthony Collins | |

(۱۷۲۹-۱۷۷۶) در نوشته‌اش به نام گفتار درباره آزادنندیشی، که پیدایی و رشد فرقه‌ای به نام آزادنندیشان سبب تألیف آن شد.^{۷۰} (۱۷۱۳) اعلام کرد.

برخی دئیستها، مانند تیندل، بی‌گمان تنها جوایای شرح چیزی بودند که آن را ماهیت عام دین طبیعی راستین می‌انگاشتند. و ماهیت مسیحیت به دیده آنان بیشتر در آموزش اخلاقیش بود. آنان با مباحثات فرقه‌های گوناگون مسیحی برسر آیین‌های خود هیچ همدلی نداشتند، اما دشمنی مفرطی به مسیحیت نمی‌ورزیدند. لیکن دیگر دئیستها اندیشندگان افراطیتری بودند. جان تولند مدت کوتاهی به کیش کاتولیک گروید، سپس به کیش پروتستان بازگشت، و سرانجام وحدت وجودی گردید. این مرحله از اندیشه‌اش را پانتئیستی‌کون^{۷۱} (۱۷۲۰) او باز می‌نماید. تولند اسپینوزا را می‌نکوهید که چرا پی نبرده است حرکت صفت ماهوی جسم است، ولی با این تصریح به دیدگاه اسپینوزا نزدیک آمد که او ماده‌باورتر از اسپینوزا است. به نظر تولند، ذهن عمان کارکرد یا پدیده ثانوی^{۷۲} مغز است. باز، انتونی کالینز در پژوهش درباره اختیار انسان^{۷۳} (۱۷۱۵) نظریه‌ای صریحاً برپایه موجبیت^{۷۴} پیش نهاد. و تامس وولستن (۱۶۶۹-۱۷۳۳) به دستاویز پرداخت تمثیلی^{۷۵} از کتاب مقدس، واقعیت تاریخی معجزات مسیح و رستاخیز او را محل سؤال نهاد. محاکمه گواهان رستاخیز عیسی^{۷۶} (۱۷۲۹) نوشته تامس شیرلاک^{۷۷} پاسخی بود به گفتارها^{۷۸}ی وولستن تا جایی که این گفتارها با رستاخیز عیسی سروکار داشتند.

فرد سرشناس دئیستها به دلیل برجستگی در زندگی سیاسی، هنری سینت جان، وایکاؤنت بالینگبروک^{۷۹} (۱۶۷۸-۱۷۵۱) بود. بالینگبروک لاک را به استادی خود قبول داشت، ولی شیوه تفسیرش بر تجربه‌باوری لاک با روح لاک سازگار نبود. زیرا گرایش داشت که آن آیین را درجهتی پوزیتیویستی پرورش دهد. از افلاطون و «افلاطونیان»، از جمله قدیس آوگوستینوس، مالبرانش، بارکلی، افلاطونیان کیمبریج و سیموئل کلارک بیزار بود. مابعدالطبیعه در چشمش مخلوق تخیل بود. این همه برآستی او را از این اعتقاد باز نمی‌داشت که وجود آفریدگاری همه‌توان و حکیم را می‌توان از روی تامل و سیر در دستگاه کیهانی مبرهن داشت. ولی برتعالی^{۸۰} خدا تکیه می‌کرد و تصور افلاطونی در باب «بهره‌مندی»^{۸۱} را مطرود می‌شمرد. سخن گفتن از مهر خدا به بشر

70. A Discourse of Free-thinking, occasioned by the Rise and Growth of a Sect called Free-thinkers 71. Pantheisticon 72. epiphenomenon 73. Inquiry concerning Human Liberty 74. deterministic 75. allegorizing 76. The Trial of the Witnesses of the Resurrection of Jesus 77. Thomas Sherlock 78. Discourses 79. Henry St. John, Viscount Bolingbroke 80. transcendence

۸۱. participation: در آیین افلاطونی، بهره‌مندی اعیان یا موجودات ناقص در جهان محسوس، از ذات کامل شئ در جهان معقول. - م.

یاوه‌گویی است. همچو سخنی همان آرزوی انسان را به مبالغه اهمیت خود برمی‌آورد. این البته بدان معنی است که بالینگبروک می‌بایست مسیحیت را از عناصر ویژه آن تهی گرداند و به آنچه دین طبیعی می‌انگاشت تحویلش کند. او به تصریح منکر نبود که عیسی همان مسیحا است یا که معجزه می‌کرد: برآستی او هردو گزاره را تصدیق می‌کند. اما کار پولس حواری^{۸۲} و جانشینانش آماج حملهٔ پرکین او بود. غرض از آموختن مسیح و کار او تأیید حقیقت دین طبیعی بود و بس. الهیات «بازخريدگناهان»^{۸۳} و «رستگاری»^{۸۴}، افزوده‌ای بی‌ارج است. بالینگبروک به‌رغم حرمتی که به لاک می‌گزارد، یکسره فاقد تقوای مسیحی اصیل لاک بود، و نگرشش آلوده به گونه‌ای کلی مشربی^{۸۵} بود که آشکارا ذهن پدر تجربه‌باوری انگلستان از آن پیراسته بود. به گمان بالینگبروک، توده‌های مردم را باید وانهاد تا به دین حاکم و غالب بگروند و آزاداندیشان کاری به کارشان نداشته باشند. آزاداندیشی باید امتیاز ویژه اشراف و دانش‌آموختگان باشد.

دئیستهای انگلیسی به هیچ‌رو فیلسوفان ژرف‌اندیشی نبودند؛ اما نهضتشان تا اندازه‌ای تأثیری چشمگیر گذاشت. مثلاً، در فرانسه ولتر بالینگبروک را می‌ستود، و دیدرو^{۸۶} دست‌کم یکچند دئیست بود. بنجمین فرانکلین^{۸۷}، دولتمرد امریکایی که زمانی از دیدگاه لامذهبی بر وصف دین طبیعی وولستن ردّ نوشته بود، اقرار داشت که دئیست است. ولی البته تفاوت بسیاری میان دئیستهای فرانسوی و امریکایی بود. دئیستهای فرانسوی مسیحیت رسمی^{۸۸} را سخت به تمسخر و حمله می‌گرفتند و حال آنکه دئیستهای امریکایی در دلبستگی استوارشان به دین و اخلاق طبیعی، بیشتر به دئیستهای انگلیسی همانند بودند.

۳. اسقف باتلر

نامدارترین معارض دئیستها، جوزف باتلر^{۸۹} (۱۶۹۲-۱۷۵۲)، اسقف نورم^{۹۰} بود. در ۱۷۳۶ تصنیف عمدهٔ باتلر درآمد: تشابه دین طبیعی و وحیانی با قوام و گردش طبیعت^{۹۱}. باتلر در پیشگفتار این کتاب می‌گوید: «نمی‌دانم چگونه بسیاری کسان فرض مسلم گرفته‌اند که مسیحیت چندان

82. St. Paul

۸۳. redemption: مسیحیان معتقدند که عیسی مسیح به بهای فدا کردن خود، گناهان انسان را بازخریده است. — م.

84. salvation

۸۵. cynicism؛ کلی مشربی یعنی بی‌اعتقادی به ارزشهای عموماً پذیرفتهٔ انسانی، و به صداقت و نیکخواهی و راستکاری انسان؛ و نیز، پذیرفتن خودخواهی به‌منزلهٔ عامل غالب و حاکم در کردار آدمی. — م.

86. Diderot 87. Benjamin Franklin 88. orthodox 89. Joseph Butler

90. Durham 91. *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*

۹۲. مرجع ارجاعات ما، نسخهٔ مصنفات باتلر در دو جلد ویراستهٔ گلاستون (Gladstone) است (اکسفرد، ۱۸۹۶).

موضوع پژوهش نیست، بلکه اکنون سرانجام آشکار شده که موهوم است. و بنابراین به مسیحیت چنان می‌پردازند که گویی در روزگار کنونی همه اهل بصیرت در این باره همداستان‌اند، و هیچ چیز نمانده است جز اینکه مسیحیت را موضوع اصلی استهزا و تمسخر بنهند، انگاری چون مسیحیت دیرگاهی جلوی لذات دنیوی را گرفته است در پی تلافی‌جویی برآمده‌اند.^{۹۳} در زمانی که باتلر می‌نوشت، دیانت رو در افول نهاده بود و پروای عمده او نمودن این معنی بود که اعتقاد به مسیحیت خلاف عقل نیست. تا جایی که سروکار باتلر بویژه با دئیستها بود، آنان را نشانه زوال عمومی دین می‌دانست. ولی اینکه او پروای آنان را داشت از اینجا دانسته می‌شود که وجود خدا را پیشاپیش مفروض می‌گیرد و به اثبات آن بر نمی‌خیزد.

تشابه دین در پی آن نیست که ثابت کند آخرت هست، خدا آدمیان را پس از مرگ ثواب و عقاب می‌بخشد، و مسیحیت حق است. دامنه تصنیفش محدودتر است و می‌خواهد نشان دهد که پذیرش چنین حقایقی خلاف عقل نیست مگر آنکه دئیستها آمده باشند بگویند که همه باورهایشان درباره دستگاه و گردش طبیعت خلاف عقل‌اند. شناخت ما از طبیعت شناخت محتمل است. راست است که احتمال پذیرای درجات بسیار متغیری است؛ ولی شناختی که از طبیعت داریم بنیادش بر تجربه است و، حتی هنگامی که به درجه احتمال زیادی می‌رسد، باز هم محتمل است. و چیزهای بسیاری هستند که ما فهمشان نمی‌کنیم. با این همه، به‌رغم محدودیتهای شناختمان، دئیستها از آن‌رو که چیزهای بسیاری برایمان تاریک و ناشناخته‌اند در معقولی و حقانیت معتقداتمان درباره طبیعت شک نمی‌ورزند. لذا می‌توانیم به قیاس تمثیل^{۹۴} استدلال کنیم که اگر در عرصه حقیقت دینی به دشواریهایی برمی‌خوریم که به دشواریهای برخیزنده در شناختمان از طبیعت که همانا آفریده خداست مشابهند، این دشواریها دلیل آن نمی‌شوند که آیین‌های دینی را بی‌درنگ باطل بشمریم. به عبارت دیگر، دئیستها اشکالهایی بر برخی حقایق دین طبیعی مانند بقای نفس و بر حقایق دین وحیانی می‌گیرند؛ اما وجود همچو اشکالهایی مبطل گزاره‌های مورد بحث نیست چنانچه اشکالهای یادشده مشابه^{۹۵} و دارای همتهایی در شناخت ما از قوام و گردش طبیعت باشند که آفریدگارش، به‌اقرار خود دئیستها، خداست. باتلر در مدخل نوشته خود قول اوریگنس^{۹۶} را بر این معنی گواه می‌گیرد که اگر آدمی باور دارد که کتاب مقدس فراورده آن کسی است که صانع طبیعت است، بسا که چشم بدارد که همان‌گونه اشکالها را در کتاب مقدس بیابد که در طبیعت یافته می‌شود. «و به همان شیوه تأمل، می‌توان افزود که آن کس که به دلیل این اشکالها منکر صدور کتاب مقدس از سوی خداست،

ممکن است به حکم همین دلیل انکار کند که جهان آفریده اوست.»^{۹۷}

باتر البته به همین محاجه بس نمی‌کند که اشکالهای عرصه حقیقت دینی باطل‌کننده گزاره‌های دینی نیستند هنگامی که مشابه با اشکالهایی باشند که در شناخت طبیعت به آنها برمی‌خوریم. او همچنین حجت می‌انگیزد که واقعیتهای طبیعی مبنای استنباط حقیقت محتمل دین طبیعی و وحیانی را فراهم می‌آورند. و از آنجا که سخن برسر گزاره‌هایی است که از حیث عملی اهمیت حیاتی به حال ما دارند و نه صرفاً برسر گزاره‌هایی که صدق یا کذبشان توفیری به حالمان نمی‌کنند، باید بروفق تعادل احتمال عمل کنیم. مثلاً، هیچ امر واقع طبیعی نیست که ما را به چنین قولی ناگزیر گرداند که بقای نفس ممتنع است؛ و به‌علاوه، تشابهاتی که از زندگی اینجهانی خود بیرون می‌کشیم، وجود زندگی آنجهانی را به قطع محتمل می‌گردانند. ما می‌بینیم که کرم پروانه سرانجام به پروانه مبدل می‌شود، پرندگان پوست تخمشان را می‌شکنند و به زندگی کاملتر پا می‌گذارند، آدمیزادگان از حال رویانی به حال بالغ پرورش می‌یابند؛ و «لذا اینکه بناست ما از این پس درحالی وجود داشته باشیم به همان اندازه متفاوت (فرضاً) از حال کنونیمان که حال کنونیمان با حال پیشینمان تفاوت دارد، فقط برحسب تشابه طبیعت است.»^{۹۸} برآستی، ما تلاشی تن را می‌بینیم، ولی درحالی که مرگ ما را از هر «دلیل محسوسی» براین واقعیت محروم می‌گرداند که قوای انسان باقی می‌مانند، این حال بدان معنی نیست که انسان باقی نمی‌ماند، و وحدت آگاهی در زندگی اینجهانی حکایت از آن دارد که او می‌تواند باقی بماند. باز، حتی در این دنیا افعال ما به پیامدهای طبیعی برمی‌خورند، و نیکبختی و بدبختی به رفتارمان بازبسته‌اند. بنابراین، تشابه طبیعت حاکی از آن است که افعال دنیوی ما به جزای اخروی برمی‌خورند. و اما درباره مسیحیت: سخنی درست نیست که مسیحیت همان «انتشار مجدد» دین طبیعی است. زیرا مسیحیت بسیاری چیزها به ما می‌آموزد که دانستنشان به نحو دیگری برایمان دست نمی‌داد. و اگر شناخت طبیعی ما ناقص و محدود است، چنانکه هست، هیچ دلیل پیشینی در دست نیست که چرا از وحی و الهام روشنی تازه نگیریم. افزون براین، «تشابه طبیعت باز می‌نماید که ما نباید هیچ سودی چشم‌بداریم مگر آنکه وسایل مقرر برای تحصیل یا تمتعش را به‌کار آوریم. عقل از وسایل فوری خاص برای تحصیل سودهای دنیوی یا روحانی هیچ به ما خبر نمی‌دهد. لذا این را باید از تجربه بیاموزیم یا از وحی و الهام. و مورد کنونی پذیرای تجربه نیست.»^{۹۹} بنابراین بی‌خردی است که وحی و الهام و آموزش مسیحی را اموری کم‌ارج و ناچیز بینگاریم چرا که نمی‌توانیم غایت و جزایی را که خدا پیش نهاده

۹۷. «مخل»، ۱: ۸؛ ۱۰-۹. ۹۸. ۱: ۳؛ ۱۰-۲۲. ۹۹. ۱: ۲۴؛ ۱۰-۲۰۱ ص.

است حاصل کنیم بی آنکه وسایل مقرر داشته او را به کار ببریم، وسایلی که از راه وحی و الهام شناخته می شوند.

اگر حجت‌های باتلر را به براهینی بر حقایق دین طبیعی و وحیانی تفسیر کنیم، چه بسا که بسیار سست‌اند. ولی او خودش بر این نکته آگاه بود. مثلاً می گوید که «تصدیق دارم که رساله پیشین به هیچ‌رو مقنع نیست، و برآستی به خلاف این است.»^{۱۰۰} و او این ایراد را به لحاظ می گیرد که «کاری بی بهاست که بخواهیم مشکلات وحی و الهام را با چنین گفته‌ای بگشاییم که همان مشکلات در دین طبیعی هست، هنگامی که بایسته آن است که در پی رفع مشکلات مشترک و نیز مشکلات جداگانه هردوشان بکوشیم....»^{۱۰۱} باتلر در عین حال یادآور می شود که او با ایراد ویژه‌ای سروکار دارد که بر دین گرفته‌اند، یعنی، دشواریها و نکات مشکوکی در دین هست، و اگر دین حق بود از این دشواریها برکنار بود. ولی این ایراد از پیش مفروض می گیرد که در شناخت طبیعی غیردینی هیچ دشواری و شکی نیست؛ و حال چنین نیست. با این همه، مردم در شئون دنیوی خود تردیدی نمی‌ورزند که بنا بر گواهی از همان گونه که در امور دینی در دست‌رسان هست رفتار کنند. «و چون قوت اقناعی این پاسخ در توازی^{۱۰۲} نهفته که میان گواهی بردین و گواهی بر کردار دنیوی ما هست، پاسخ به همان اندازه درست و قطعی است، خواه توازی را چنان رسم کنیم که گواهی دین را برتر خواه بدان گونه که گواهی کردار دنیوی را فروتر بنمایانیم.»^{۱۰۳} مقصود رساله رفع همه دشواریها و توجیه عنایت الهی نیست بلکه نشان دادن آن است که ما چه باید بکنیم. می‌توان گفت که ما نباید بدون گواهی عمل کنیم. ولی ما بر راستی مسیحیت، گواهی تاریخی بویژه معجزه و نبوت داریم.

اگر تشابه دین را به چشم فلسفه دین بنگریم، آشکارا بسیار ناقص است. ولی منظور از آن فلسفه دین نبود و نباید به این عنوان درباره اش داوری کرد. اگر آن را کتابی در دفاع منظم از مسیحیت بنگریم، باز ناقص است، هرچند درخور اعتناست که باتلر طرح مفهوم يك حجت افزاینده بر مسیحیت را می کشد که معادل برهان است. «ولی حقیقت دین ما را، مانند حقایق امور عادی، باید با مجموع گواهیها داوری کرد. و هنگامی که عقلاً بتوان فرض کرد که تمام رشته چیزهای اقامه کردنی در این حجت و همه جزئیاتش به تصادف وجود داشته‌اند (زیرا تأکید حجت بر مسیحیت همین‌جا نهفته است) سپس راستی حجت به ثبوت می‌رسد.»^{۱۰۴} این رشته فکر گرانبهایی در دفاع از مسیحیت است. با این همه، تشابه دین غرضش دفاع منظم از مسیحیت به معنای نوین نبود.

۱۰۰. ۱. ۱۷. ۸. ۲. ص ۳-۳۶۲. ۱۰۱. ۱. ۲. ۸. ۲. ص ۱-۳۵۴.

۱۰۳. ۱. ۹. ۸. ۲. ص ۳۵۹. ۱۰۴. ۱. ۶۲. ۷. ۲. ص ۳۵۲.

غرضش پاسخ گفتن به ایراد دئیستها به دین وحیانی بود، پاسخی بر بنیاد تشابه طبیعت به معنایی که بالا وصفش آمد. به گمان من باید اذعان داشت که برخی از تشابهات باتلر مقنع نیستند. مثلاً، اشکالهای نمایانی هست بر اینکه وابستگی نیکبختی و بدبختی دنیوی به کردار آدمی را در زندگی اینجهانی دلیل بگیریم بر چنین احتمالی که نیکبختی و بدبختی در زندگی آنچهانی نیز به رفتار ما در این دنیا بازسته‌اند. درعین حال چنین می‌نماید که قوت عظیم تصنیف مدیون آگاهی باتلر است بر دخالت احتمال در تفسیر طبیعت و در کردار ما در شئون دنیوی، و وامدار به حجت او که در این حال ما باید در امور دینی نیز برحسب تعادل احتمال عمل کنیم بدون آنکه ابتدا خواستار رفع همه دشواریها و ابهامها باشیم. شاید مقصود محاجه باتلر، اقامه «حجت شخصی»^{۱۰۵} بود، یعنی حجتی برضد شخص دئیستها؛ ولی رشته محاجه‌اش در این باره مؤثر بود. زیرا دئیستهای معاصر برخلاف لرد هربرت او چربری هوادار نظریه تصورات فطری نبودند، بلکه بر سنت تجربه‌باوری می‌رفتند. و باتلر خودش را در همان موضع قرار می‌دهد، هرچند توضیح نمی‌دهد که این چگونه می‌تواند بر شناخت ما از وجود خدا تاثیر کند.

نظریه اخلاقی باتلر را در فصل بعد بازمی‌جویم. ولی ناسزاوار نیست که اینجا شمه‌ای از آرای او درباره اینهمانی شخصی بگویم که در نخستین رساله منضم به تشابه دین می‌آورد.

باتلر می‌گوید: نخست آنکه اینهمانی شخصی را نمی‌توان تعریف کرد. اما معنای این سخن آن نیست که ما بر اینهمانی شخصی آگاه نیستیم یا تصویری از آن نداریم. ما نمی‌توانیم همانندی یا برابری را تعریف کنیم، ولی می‌دانیم که چیستند. و این گونه می‌دانیم چیستند که مثلاً همانندی دو مثلث یا برابری میان دو دوتا و چهار را لحاظ کنیم. به عبارت دیگر، ما تصورات همانندی و برابری را به یاری آشنایی با مصادیق حاصل می‌کنیم. و اینهمانی شخصی نیز بر همین حال است. «با مقایسه آگاهی خود یا وجود خود در دو دم، بی‌درنگ تصور اینهمانی شخصی بر ذهن عارض می‌شود.»^{۱۰۶}

باتلر نمی‌خواهد بگوید که آگاهی سازنده اینهمانی شخصی است. برآستی، او به لاک خرده می‌گیرد که اینهمانی شخصی را برحسب آگاهی تعریف می‌کند. «باید امری خود پیدا پنداشت که آگاهی بر اینهمانی شخصی مستلزم اینهمانی شخصی است و لذا نمی‌تواند بر سازنده آن باشد، به همان نحو که شناخت در هر مورد دیگری نمی‌تواند حقیقت را که مستلزم آن است بر سازد.»^{۱۰۷} باتلر تصدیق می‌کند که آگاهی داشتن جدایی‌ناپذیر از تصور يك شخص یا موجود عاقل است. ولی چنین بر نمی‌آید که آگاهی کنونی بر افعال یا احساسهای گذشته ضروری آن است که ما همان اشخاصی باشیم که آن افعال را انجام دادند یا آن احساسها را حس کردند. برآستی، آگاهیهای پیاپی که بر

۱۰۵. argumentum ad hominem: حجتی که در آن، حجت آورنده به جای پاسخ گفتن به دعوها و مبادی فکری طرف مقابل، به شخص یا شخصیت او می‌تازد. — م. ۱۰۶. ۲: ۱، ص ۳۸۸. ۱۰۷. ۳: ۱، ص ۳۸۸.

وجود خود داریم از هم متمایزند. اما «درمی‌یابیم که شخصی که آگاهی بر وجودش اکنون احساس می‌شود و يك ساعت یا يك سال پیش احساس می‌شد دو شخص نیست، بلکه شخص واحد است؛ و لذا یگانه و یکسان است.»^{۱۰۸} سعی در اثبات حقیقت آنچه بدین شیوه ادراک می‌کنیم، عبث است؛ زیرا تنها به میانجی خود ادراکات می‌توانیم چنین کنیم. به همان وجه، نمی‌توانیم توانایی قوایمان را به شناختن حقیقت مبرهن داریم؛ زیرا برای این کار باید به خود همین قوا متکی باشیم. باتلر آشکارا بر این اندیشه است که عیب در شخصی که یارای اثبات امر بدیهی را ندارد نیست بلکه در کسی است که خواهان اثبات چیزی است که پذیرای اثبات نیست و نیازی به اثبات ندارد. دلیل بحث او در مسئله اینهمانی شخصی، رابطه‌اش با مسئله نامیرندگی نفس است. و اگرچه به هیچ‌رو نمی‌توان گفت که او به وجهی تام به مسئله پرداخته است، بی‌گمان دعوی قاطعی را علیه لاک مبرهن می‌دارد.

فصل ۱۰

مسائل اخلاقی

۱. شاف‌تسیری

در قرن هفدهم، هابز از تفسیر انسان همچون موجودی ذاتاً خویش‌خواه^۱ و از پنداشتی حجیت‌باورانه^۲ دربارهٔ اخلاق دفاع کرده بود، بدین معنی که به‌زعم او خصیصهٔ الزام‌آور^۳ قوانین اخلاقی، به‌سانی که ما معمولاً تصورشان می‌کنیم، برارادهٔ خدا یا حاکم سیاسی بازسته است. و از آنجا که حاکم سیاسی مفسر قانون خداست، می‌توان گفت که نزد هابز منبع الزام^۴ در اخلاق اجتماعی همان حجیت و اقتدارهٔ حاکم است.

لاک، چنانکه دیدیم، از جهاتی مهم سخت مخالف هابز بود. او در آرای بدینانهٔ هابز دربارهٔ طبیعت آدمی آن‌گاه که به انتزاع از نفوذ مجبورکنندهٔ جامعه و حکومت نگریسته شود شریک نبود؛ همچنین نمی‌پنداشت که خصلت الزام‌آور قوانین اخلاقی به اقتدار و ارادهٔ حاکم سیاسی وابسته است. اما از فحوای برخی از گفته‌هایش دربارهٔ اخلاق، یقین برمی‌آید که الزام اخلاقی به مشیت الهی متکی است. برآستی، او گاه چنین معنایی را می‌رساند که تمایزهای اخلاقی متکی بر این مشیت‌اند. بدین‌سان او در بیان این سخن درنگ نمی‌ورزد که خیر و شر اخلاقی عبارت‌اند از سازگاری یا ناسازگاری افعال ارادی ما با قانونی که به‌موجب آن خیر یا شر، بنابر اراده و قدرت قانون‌گذار که همان خداست «نصیب ما می‌شود». باز، می‌گفت که اگر از يك مسیحی بپرسند که چرا آدمی باید به عهدش وفا کند، پاسخ خواهد داد که خدا که اختیاردار زندگی و مرگ ابدی است آن را از ما طلب می‌کند. مسلماً، این عنصر حجیت‌باورانه تنها نمودار يك بخش یا يك رویهٔ تأملات لاک در باب اخلاق است. ولی به هرجهت عنصری محسوب می‌شود.

1. egoistic

2. authoritarian

3. obligatory

4. obligation

5. authority

لیکن در نیمه اول قرن هجدهم، گروهی از حکمای اخلاقی^۶ بودند که نه همان با تفسیر هابز بر انسان به منزله موجودی ذاتاً خویشتن خواه بلکه همچنین با همه پنداشتهای حجیت باورانه درباره قانون اخلاقی و الزام اخلاقی مخالفت می ورزیدند. آنان در رد تصور هابز از انسان، بر سرشت اجتماعی انسان پای می فشردند؛ و در مخالفت با حجیت باوری^۷ اخلاقی، بر این معنی اصرار داشتند که انسان دارای يك حسن اخلاقی^۸ است که بدان، به استقلال از مشیت صریح خدا و همچنین به استقلال از قانون کشور، ارزشهای اخلاقی و تمایزهای اخلاقی را درمی یابد. لذا ایشان بر آن می گراییدند که انگاری اخلاق را به روی پای خودش بنهند؛ و تنها به همین دلیل در تاریخ نظریه اخلاقی انگلستان از اهمیت بسیار برخوردارند. آنان همچنین تفسیری اجتماعی بر اخلاق به دست دادند که برحسب غایتی اجتماعی و نه شخصی بود. و در فلسفه اخلاقی قرن هجدهم شاهد سرآغاز فایده باوری^۹ هستیم که بیش از همه با نام جان استوارت میل^{۱۰} در قرن نوزدهم پیوسته است. در عین حال نباید اجازه دهیم که دلبستگی به تحول فایده باوری ما را وادارد که از ویژگیهای حکیمان اخلاقی قرن هجدهم مانند شافتمبری و هاجسن غافل بمانیم.

نخستین فیلسوف از گروهی که اینجا آرا و احوالشان را باز می جوییم، شاگرد لاک بود. انتونی آشنلی^{۱۱} (۱۶۷۱-۱۷۱۳)، سومین ارل او شافتمبری^{۱۲} و نوه حامی لاک، سه سال (۱۶۸۶-۹) همتشین لاک بود. ولی هرچند حرمت آموزگارش را پاس می داشت، هرگز شاگرد لاک به این معنی نبود که همه آرای لاک را بپذیرد. شافتمبری ستاینده آنچه به دیده اش آرمان یونانی تعادل^{۱۳} و هماهنگی^{۱۴} می نمود بود، و به گمانش لاک اگر اندیشه یونانی را ژرفتر می شناخت و قدر می دانست، خدمت بهتری به فلسفه اخلاقی و سیاسی گزاشده بود. زیرا در آن حال می توانست حقیقت نظر ارسطو را بر این معنی روشنتر دریابد که انسان بطبع موجودی اجتماعی است. در واقع، بدآمدش از آیین ارسطویی مدرسی^{۱۵} مانع از آن می شد تا او ارسطوی تاریخی و حقایق ارائه شده در اخلاق^{۱۶} و سیاست^{۱۷} ارسطو را قدر بداند. غایت^{۱۸} آدمی، که معیاری برای تمایز خیر از شر و صواب از خطا می نهد، غایتی اجتماعی است، و انسان به اقتضای طبع خود احساسی طبیعی نسبت به این تمایزها دارد. چنین قولی با ابطال تصورات فطری از سوی لاک ناسازگار نیست. مسئله آشکار برسر زمانی نیست که تصورات اخلاقی به ذهن راه می یابند بلکه برسر آن است که آیا طبیعت انسان برچنان حال است که تصورات اخلاقی یا تصورات ارزشهای اخلاقی به موقع و هر آینه در او پدید می آیند. آنها

-
- | | | | |
|----------------------|---------------------|--------------------------------|-------------------|
| 6. moralists | 7. authoritarianism | 8. moral sense | 9. utilitarianism |
| 10. John Stuart Mill | 11. Anthony Ashley | 12. third earl of Shaftesbury | |
| 13. balance | 14. harmony | 15. Scholastic Aristotelianism | 16. Ethics |
| 17. Politics | 18. end | | |

پدید نمی‌آیند بدان سبب که فطری‌اند به معنایی که لاک تصورات فطری را فهم و رد می‌کرد، بلکه از آن‌رو که انسان همان چیزی است که هست، یعنی موجودی اجتماعی با غایتی اخلاقی که کیفیت اجتماعی دارد. بهتر است بگوییم که تصورات اخلاقی، طبیعی‌اند نه فطری.

شافتسبری نمی‌خواست انکار کند که فرد آدمی بطبع جویای خیر خویش است. «می‌دانیم که هر آفریده‌ای دارای خیر و صلاحی خصوصی از آن خویش است که طبیعت او را ناگزیر از جست‌وجوی آن کرده است.»^{۱۹} ولی انسان جزئی از يك دستگاه است، و «برای آنکه برانزده نام آفریده نيك یا فضیلت‌مند»^{۲۰} باشد باید همه امیال و انفعالات و گرایشهای ذهن و خوی خویش را فراخور و سازوار با خیر نوعش یا خیر آن دستگاهی گرداند که در آن گنجد است و جزئی از آن را برمی‌سازد.»^{۲۱} خیر فردی^{۲۲} یا خصوصی^{۲۳} انسان عبارت است از هماهنگی یا تعادل خواهشها، انفعالات و امیالش زیر نظارت و مهار عقل. ولی از آن‌رو که انسان جزئی از يك دستگاه است، یعنی از آن‌رو که بطبع موجودی اجتماعی است، امکان ندارد که امیالش به هماهنگی و تعادل کامل درآیند مگر آنکه ناظر به جامعه هماهنگ باشند. ما ناگزیر نیستیم که میان خوددوستی^{۲۴} و غیرخواهی^{۲۵} و بین خیر خود و پروای خیر همگانی یا عمومی^{۲۶} یکی را برگزینیم چنانکه گویی آنها بضرورت مانعة الجمع‌اند. براستی، «اگر در آفریده‌ای بیشتر از اندازه معمول خوددوستی یا پروای خیر خویش پیدا شود که با مصلحت^{۲۷} نوع انسان یا مصلحت همگانی ناسازگار درآید، این خصلت را باید از هر باره میلی زشت و رذیلتانه^{۲۸} شمرد. و این همان میلی است که همه آن را خودخواهی^{۲۹} می‌نامیم.»^{۳۰} ولی اگر پروای آدمی از خیر خصوصیش نه فقط با خیر عمومی یا همگانی سازگار بلکه در تحقق آن سهیم باشد، به هیچ‌رو درخور نکوهش نیست. مثلاً، هر چند پروای صیانت خود را باید رذیلتانه دانست چنانچه رادمشی یا نیکوکاری را از آدمی سلب کند، پروای نيك سامان‌یافته افراد از صیانت خویش به تحقق خیر همگانی^{۳۱} یاری می‌دهد. بدین‌سان شافتسبری با محکوم کردن هر گونه «خوشتن‌خواهی»^{۳۲} پاسخ‌های را نمی‌دهد: او قائل است که در انسان اخلاقی، انگیزه‌های خودبینانه^{۳۳} و انگیزه‌های

۱۹. ویژگیها، ۲، ص ۱۵. مرجع ارجاعات ما به نوشته‌های شافتسبری برحسب جلد و صفحه، نسخه ۱۷۷۳ تصنیف اوست به‌نام ویژگیهای انسانها، آداب، عقاید و روزگاران (*Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*) که مشتمل است بر چند رساله و قطعه درباب مباحث اخلاقی.

20. virtuous

۲۱. ویژگیها، ۲، ص ۷۷.

22. individual 23. private 24. self-love 25. altruism 26. public good

27. interest 28. vicious 29. selfishness

۳۰. همان، ص ۲۳.

31. common good 32. egoism 33. self-regarding

غیرخواهانه^{۳۴} یا نیکخواهانه^{۳۵} هماهنگ می‌گردند. نیکخواهی^{۳۶} جزء لاینفک فضیلت یا کردار اخلاقی^{۳۷} است و در سرشت آدمی، به حیث جزئی از يك دستگاه ریشه دارد؛ ولی تمام محتوای فضیلت نیست.

بنابراین، شافقتسیری خیر انسان را امری عینی می‌پندارد، بدین معنی که مایه ارضای انسان به منزله انسان است و طبع آن را می‌توان با تأمل در طبع آدمی تعیین کرد. «همین است که طبع آدمی را خرسندی می‌بخشد و ناگزیر یگانه خیر اوست.»^{۳۸} «بدین گونه فلسفه برقرار می‌شود. زیرا هر کس بضرورت باید درباره سعادتمندی خود استدلال و تعقل کند، یعنی خیر و صلاحش چیست و شر و فسادش چیست. سؤال تنها این است که چه کسی بهتر از همه تعقل و استدلال می‌کند.»^{۳۹} این خیر، لذت نیست. بدون وصف یا تمیز گفتن که لذت خیر ماست، «همان اندازه کم معنی است که گفتن اینکه 'ما آنچه را شایسته می‌دانیم برمی‌گزینیم' و 'ما از آنچه مایه خوشی و خشنودی ماست خشنودیم.' پرسش این است که آیا بحق خشنودیم و چنانکه باید برمی‌گزینیم یا نه.»^{۴۰} شافقتسیری توصیف دقیقی از طبع خیر نمی‌دهد. از يك سو خیر را به فضیلت^{۴۱} تعبیر می‌کند. بدین سان درباره آن خصلتی می‌نویسد «که نام نیکی یا فضیلت به آن می‌دهیم.»^{۴۲} تکیه را به روی امیال^{۴۳} یا انفعالات^{۴۴} می‌گذارد. «لذا از آنجا که صرفاً بنابراین امیال است که آفریده‌ای نیک یا بد، طبیعی یا غیرطبیعی شمرده می‌شود، کار ما آن است که بازجوییم که امیال نیک و طبیعی و امیال بد و غیرطبیعی کدام‌اند.»^{۴۵} هنگامی که امیال و انفعالات آدمی به لحاظ خود او و جامعه در وضع درستی از هماهنگی و تعادل هستند، «این حال همان پاک‌نهادی یا صداقت یا فضیلت است.»^{۴۶} اینجا تکیه به روی منش^{۴۷} است نه به روی افعال^{۴۸} یا به روی غایتی ذاتی که باید به فعل حاصل آید. از سوی دیگر، شافقتسیری امیال را معطوف به خیر و خیر را «مصلحت» می‌داند. «پیش از این باز نمودیم که در انفعالات و امیال یکایک آفریدگان، نسبتی ثابت با مصلحت يك نوع یا طبیعت مشترک هست.»^{۴۹} و شاید از این گفته برآید که خیر جز فضیلت یا صداقت اخلاقی است. شافقتسیری فلسفه فضل‌فروشان اهل مدرسه را بی‌ارج می‌انگاشت، و شاید شگفت‌آور نباشد که او اندیشه‌های

34. altruistic	35. benevolent	36. benevolence	37. morality	
		۳۹. همان، ص ۴۴۲.	۴۰. همان، ص ۲۲۷.	۳۸. همان، ص ۴۳۶.
41. virtue.				۴۲. همان، ص ۱۶.
43. affections	44. passions			
		۴۶. همان، ص ۷۷.	۴۵. همان، ص ۲۲.	
47. character	48. actions			۴۹. همان، ص ۷۸.

اخلاقیش را با کلام بی‌ایهام بیان نکرد. ولی به هر تقدیر می‌توان گفت که تکیه را همواره بر فضیلت و منش می‌گذارد. مثلاً، انسانی را نباید تنها از آن رو نیک دانست که از قضا کاری سودمند به حال آدمیان می‌کند؛ چرا که ممکن است همچو کرده‌هایی را به سائقه انفعاله‌های خودخواهانه یا به واسطه انگیزه‌های پست انجام دهد. در واقع امر، آدمی به تناسب فضیلتش به تحقق مصلحت یا خیر یا سعادت خویش و به مصلحت یا خیر یا سعادت همگانی یاری می‌رساند. فضیلت و مصلحت بدین‌سان باهم موافق‌اند؛ و اثبات این معنی یکی از خواسته‌های عمده شافتمبری است. او به این نحو می‌تواند بگوید که «برای همگان فضیلت، خیر است و رذیلت^{۵۰}، شر».^{۵۱}

شافتمبری بر آن بود که هر انسان دست‌کم تا اندازه‌ای برادرک ارزشهای اخلاقی و باز شناختن فضیلت از رذیلت تواناست. زیرا همه انسانها دارای وجدان^{۵۲} یا حس اخلاقی هستند، یعنی قوه‌ای همانند آن قوه که بدان انسانها فرق بین هماهنگی و ناهماهنگی، تناسب و بی‌تناسبی را درمی‌یابند. «آیا زیبایی طبیعی شکلها هست؟ و آیا به همان وجه زیبایی طبیعی فعلها نیست؟... همینکه افعال را بنگریم، همینکه امیال و انفعالات را دریابیم (و بیشترشان در يك زمان هم دریاخته هم احساس می‌شوند)، چشمی باطنی بی‌درنگ زیبا و خوش‌ریخت، دلپذیر و ستودنی را از ناساز، زشت، دلازار و بدآیند باز می‌شناسد. بنابراین چگونه می‌شود اقرار نکرد که چون این تمایزها در طبیعت بنیان دارند، خود دریافت طبیعی است و تنها از طبیعت فرامی‌آید؟»^{۵۳} بسا هستند اشخاص نابکار و تبه‌کاری که خطا^{۵۴} را ناخوش نمی‌دارند و صواب^{۵۵} را از بهر خودش دوست نمی‌دارند؛ ولی حتی نابکارترین انسان گونه‌ای حس اخلاقی دارد، دست‌کم تا اندازه‌ای که می‌توان میان کردار ستوده و کردار مستوجب کیفر تمیز بگذارد.^{۵۶} حس صواب و خطا طبیعی انسان است، هرچند که رسم و تربیت ممکن است مردم را به داشتن تصورات باطل از صواب و خطا راه برد. به‌سخن دیگر، در همه آدمیان يك حس اخلاقی بنیادی یا وجدان هست، اگرچه امکان دارد که رسوم بد، عقاید دینی غلط و جزآن، وجدان را به تیرگی یا تباهی بکشانند.

بنابراین، نزد شافتمبری همانندسازی^{۵۷} «حس» یا قوه^{۵۸} اخلاقی را با «حس» یا قوه

50. vice

۵۱. همان، ص ۱۷۶.

52. conscience

۵۳. همان، ص ۱۵-۴۱۴.

54. wrong 55. right

۵۶. همان، ص ۳-۴۲.

57. assimilation 58. faculty

زیبایی‌شناختی^{۵۹} می‌یابیم. ذهن «نرم و خشن، دلپذیر و نادلپذیر را در امیال حس می‌کند، و زشت و زیبا، هماهنگ و ناهماهنگ را در این حال همان اندازه واقعی و حقیقی می‌یابد که در الحان موسیقی یا در صورتها یا جلوه‌های بیرونی محسوسات. همچنین ذهن را یارای آن نیست که خود را از تحسین و وجد^{۶۰}، تقییح و کراهت در هردو زمینه این موضوعات بازدارد.»^{۶۱} این بدان معنی نیست که ما تصویری فطری از ارزشهای اخلاقی داریم. مثلاً، ما امیال و افعال شفقت و سپاس را به تجربه می‌شناسیم. ولی سپس «نوع دیگری از میل نسبت به خود همان امیال برمی‌خیزد که پیشتر حس شده‌اند و اکنون موضوع خوشامد یا ناخوشامد جدید گردیده‌اند.»^{۶۲} حس اخلاقی فطری است، اما مفاهیم اخلاقی فطری نیستند.

نکته‌ای که شافستبری بر آن پای می‌فشرد آن است که فضیلت را باید از برای خود آن جست. پاداش و کیفر را می‌توان برآستی به‌نحوی سودمند در راه اغراض آموزشی به‌کار برد. ولی هدف این آموزش فراآوردن مهری فارغ از نفع شخصی به فضیلت است. تنها هنگامی که آدمی فضیلت را «از برای خود آن و به حیث خصلتی فی‌نفسه نیک و دلپذیر» دوست بدارد،^{۶۳} می‌توان به تعبیر شایسته او را فضیلت‌مند خواند. وابسته کردن فضیلت به مشیت خدا یا تعریف فضیلت به نسبت با پاداشهای خداوندی، در حکم آغازین از راه خطاست. «زیرا چگونه امکان‌پذیر است که خیر برین^{۶۴} برای آنان که نمی‌دانند خود خیر چیست فهم‌پذیر باشد؟ یا چگونه می‌توان دانست که فضیلت مستحق پاداش است هنگامی که شایستگی و شرفش نادانسته است؟ ما مسلماً از راه خطا می‌آغازیم آن‌گاه که می‌خواهیم شایستگی را از روی فضل و فرمان خدا محرز بداریم.»^{۶۵} به عبارت دیگر، اخلاق دارای استقلال معنی است: ما نباید با تصویری از خدا، عنایت الهی، و ثواب و عقاب ابدی و مفاهیم اخلاقی خوارمایه‌ای برپایه این تصورات آغاز کنیم. درعین حال فضیلت به کمال نمی‌رسد مگر آنکه دربردارنده تقوی در حق خدا باشد؛ و تقوی به‌روی امیال فضیلت‌مندانه واکنش دارد و به آنها استواری و دوام می‌بخشد. «و بدین‌گونه کمال و ذرّۀ فضیلت باید به‌سبب اعتقاد به خدا باشد.»^{۶۶}

برفرض این دیدگاه، لزومی ندارد بیفزاییم که شافستبری الزام را برحسب فرمانبرداری از مشیت و حجیت خداوندی تعریف نمی‌کند. شاید از او چشم بداریم که بگوید حس اخلاقی یا وجدان، الزامها را درمی‌یابد و مطلب را به همین‌جا رها کند. ولی او درضمن ملاحظه الزامها، در اثبات این معنی می‌کوشد که پروای مصلحت خویشتن و پروای مصلحت همگانی یا خیر عام ازهم جدایی‌ناپذیرند و فضیلت، که نیکخواهی لازمه آن است، به سود فرد است. دل‌نهادن بر

59. aesthetic

60. ecstasy

۶۱. همان، ص ۲۸.

۶۲. همان، ص ۲۸.

۶۳. همان، ص ۲۹.

64. Supreme Goodness

۶۴. همان، ص ۷۶.

۶۵. همان، ص ۲۶۷.

خودخواهی، بدبختی است درحالی که نیل به فضیلت تام، نیکبختی برین است. پاسخی که شافستبری به مسئله الزام می‌دهد، متأثر از نحوه‌ای است که پرسش را بیان می‌کند. «همین می‌ماند تا بیژوهیم که چه الزامی نسبت به فضیلت یا کدام دلیل برای قبول آن هست.»^{۶۷} دلیلی که او می‌آورد آن است که فضیلت ضروری نیکبختی است و رذیلت دلالت بر بدبختی دارد. احتمالاً اینجا می‌توان تأثیر اندیشه اخلاقی یونانی را دید.

مصنفات اخلاقی شافستبری تأثیر چشمگیری در اذهان فیلسوفان دیگر هم در انگلستان هم در خارج داشت. هاجسن، که فلسفه اخلاقش را کمی بعد بررسی خواهیم کرد، بسیار به شافستبری وامدار بود، و شافستبری از طریق هاجسن در اندیشمندان سپسین مانند هیوم و آدام اسمیت اثر گذاشت. همچنین در فرانسه ولتر و دیدرو و در آلمان ادیبانی چون هِرْدِر^{۶۸} بر او ارج می‌نهادند. ولی قسمت بعدی مصروف به یکی از منتقدان شافستبری خواهد بود.

۲. مندویل

پژنار دو مندویل^{۶۹} (۱۶۷۰-۱۷۳۳) در تصنیفش به نام *افسانه زنبورهای عسل یا رذایل خصوصی*، *فوائد عمومی* اند^{۷۰} (۱۷۱۴؛ چاپ دوم، ۱۷۲۳) که روایت بسط و تفصیل یافته‌ای بود از کندیوی غرغرو یا نابکارانی که درستکار گردیده‌اند^{۷۱} (۱۷۰۵)، نظریه اخلاقی شافستبری را به انتقاد کشید. مندویل می‌گوید که شافستبری هرفعلی را که ناظر به خیر همگانی انجام گیرد فعلی فضیلت‌مندانه می‌خواند و هر گونه خودخواهی را که اعتنایی به خیر عام ندارد داغ تنگ رذیلت بر آن می‌زند. این نظر فرض می‌شمرد که همان خصال نیکوی آدمی است که او را اجتماعی می‌گردانند و انسان بطبع از موهبت گرایشهای غیرخواهانه برخوردار است. ولی تجربه روزانه خلاف این نظر را به ما می‌آموزد: ما هیچ گواهی تجربی در دست نداریم که انسان بنا به طبع خود موجودی غیرخواه است. همچنین هیچ گواهی معنی نداریم که جامعه تنها از آنچه شافستبری افعال فضیلت‌مندانه می‌نامد سود می‌برد. به عکس، این رذیلت (یعنی امیال و افعال خودبینانه) است که به جامعه فایده می‌رساند. جامعه‌ای که از موهبت همه «فضایل» بهره‌ور باشد، جامعه‌ای ایستا و رکد است. جامعه هنگامی رو در ترقی و رونق می‌گذارد که افراد که جوایز لذت و آسودگی خویشند، به تدبیر و ساختن و ارتقای اختراعات نوین می‌کوشند و با زندگانی تجمل‌آمیز خود سرمایه را به گردش درمی‌آورند. بدین معنی، رذایل خصوصی، فوائد عمومی‌اند. افزون براین، پنداشت شافستبری درباره وجود معیارهای عینی

۶۷. همان، ص ۷۷.

68. Herder 69. Bernard de Mandeville 70. *The Fable of the Bees or Private Vices Public Benefits*
71. *The Grumbling Hive or Knaves turned Honest*

اخلاق و ارزشهای اخلاقی عینی با گواهی تجربی ناسازگار درمی‌آید. ما نمی‌توانیم تمایزهایی با بنیاد عینی میان فضیلت و رذیلت و میان خوشیهای گرانمایه و خوارمایه بنهیم. پندارهای متعالی درباره فضایل اجتماعی پاره‌ای پدیدآورده خواهش خودخواهانه به صیانت نفس از سوی کسانی است که برای برآوردن این غایت در جامعه به هم می‌پیوندند، و تا اندازه‌ای معلول خواهشی به همان اندازه خودخواهانه به ابراز برتری آدمی بر ددان است، و تا اندازه‌ای حاصل کار سیاستمدارانی است که از خودپسندی و غرور انسان بهره برمی‌دارند.

از اندیشه‌های مندویل، که بارکلی در *السیفرون*^{۷۲} از آنها انتقاد کرد، بطبع چنین برمی‌آید که ثمره کلی‌مشرربی اخلاقی تمام‌عیار است. مندویل تفسیر خویشتن‌خواهانه هابز را بر طبیعت آدمی ادامه داد، ولی در عین حال مادام که هابز بر آن بود که انسان می‌تواند و به لحاظی باید برای طلب فضیلت اجتماعی در اجبار نیرویی بیرونی قرار گیرد، مندویل قائل بود که بهترین خدمت به جامعه از راه رونق رذایل خصوصی است. و این نظر، که چنان به وصف آید، بضرورت مبین کلی‌مشرربی اخلاقی است. ولی باید به‌خاطر داشته باشیم که مندویل از «رذایل» چه معنایی را می‌خواست. او جستجو در پی «تجمل»^{۷۳}، یعنی در پی نعمتهای مادی، را که از اندازه ضروری بیرون‌اند، به صفت «رذیلاته» خوار می‌شمرد. و چون می‌دید که این جستجو انگیزاننده تحول تمدن مادی است، حکم می‌کرد که رذیلت خصوصی می‌تواند فایده‌ای عمومی باشد. ولی آشکارا همه‌کس به هیچ‌رو مایل نیستند که این طلب تجمل را «رذیلاته» بخوانند؛ و همچو نامگذاری پاره‌ای مبین‌گونه‌ای سختگیری طهارت‌جویانه است نه کلی‌مشرربی اخلاقی. لیکن این نظر را که کردار غیرخواهانه و فارغ از مصلحت شخصی یا توانایی دولتمردان به بهره‌برداری از خودپسندی و غرور آدمی حاصل می‌آید، بحق کلی‌مشربانه وصف توان کرد؛ و همین پندار بود که پسند برخی از همعصران او افتاد و به چشم برخی دیگر شنیع و نفرت‌انگیز می‌نمود. مندویل را مسلماً نمی‌توان در شمار فیلسوفان اخلاقی بزرگ آورد؛ ولی فکر کلیش بر این معنی که خویشتن‌خواهی خصوصی و خیر عمومی ناسازگار باهم نیستند، قری اهمیت دارد. فکری است که در نظریه سیاسی و اقتصادی گونه «آزادی عمل» مضمّن است.

۳. هاجسن

اندیشه شافتمسبری نه دستگاه‌مند بود نه بویژه روشن و دقیق. آرای او را فرانسیس هاجسن^{۷۴} (۱۶۹۴-۱۷۴۶) که مدتی استاد فلسفه اخلاقی در گلاسگو^{۷۵} بود تا اندازه‌ای به سامان درآورد و پرورش داد. می‌گوییم «تا اندازه‌ای» زیرا شافتمسبری به هیچ‌رو یگانه عامل مؤثر بر ذهن هاجسن و

72. Alciphron

73. luxury

74. Francis Hutcheson

75. Glasgow

سازندگی اندیشه‌هایش نبود. هاجسن در نخستین چاپ نخستین تصنیفش، پژوهش دربارهٔ منشاء تصورات ما از زیبایی و فضیلت^{۷۶} (۱۷۲۵) به‌صراحت به تبیین و دفاع از مبادی شافقتسبری در برابر مبادی مندویل پرداخت. اما تصنیف دیگرش، جستار دربارهٔ طبع و شیوهٔ انفعالات و امیال، با مثالهایی دربارهٔ حس اخلاقی^{۷۷} (۱۷۲۸)، نشان از نفوذ باتلر دارد. تصرفات بیشتر، در دستگاه فلسفهٔ اخلاقی^{۷۸} او مشهود است که ویلیام لیچمن^{۷۹} آن را ویراست و پس از مرگش به‌سال ۱۷۵۵ درآمد، هرچند هاجسن تا سال ۱۷۳۷ تمامش کرده بود. سرانجام، *Philosophiae moralis institutio compendiaria libris tribus ethices et jurisprudentiae naturalis principia continens* (۱۷۴۲) اندکی نمودار تأثیر مارکوئس اُورلیوس^{۸۰} است که بخش بیشتر تفکرات^{۸۱} او را هاجسن هنگامی که تصنیف لاتینش را می‌نوشت ترجمه کرده بود. باری، در شرح مختصری که درمجال قسمت کنونی است، ذکر همهٔ تصرفات، تعبیرات و بسط‌های پیاپی فلسفهٔ اخلاقی او مقدور نیست.

هاجسن مضمون حس اخلاقی را از سر می‌گیرد. او البته آگاه است که واژهٔ «حس» در عرف عام در اشاره به بینایی، بساوایی و جزآن به‌کار می‌رود. اما به‌عقیدهٔ او کاربرد توسعی واژه، موجه است. زیرا ذهن نه همان از موضوعات حس به‌معنای متعارف لفظ بلکه همچنین از موضوعاتی در رده‌های زیبایی‌شناختی و اخلاقی به حال انفعال اثر می‌پذیرد. او بنابراین میان حواس ظاهر و باطن فرق می‌گذارد. ذهن به یاری حس ظاهر، در قاموس لاک، تصورات بسیط کیفیات مفرد اشیا را می‌پذیرد. «آن تصویری که با حضور اشیای بیرونی و فعلشان برتنهای ما برمی‌خیزند احساسات نام دارند.»^{۸۲} ما به دستیاری حس باطن نسبت‌هایی را ادراک می‌کنیم که حس یا حس‌هایی متفاوت از دین یا شنیدن یا بسودن موضوعات منسوب جداگانه‌شان را پدید می‌آورند. و حس درونی به وجه کلی به حس زیبایی^{۸۳} و حس اخلاقی بخش می‌شود. موضوع حس زیبایی «همگونی»^{۸۴} درون چندگونگی^{۸۵} است،^{۸۶} اصطلاحی که هاجسن به‌جای «هماهنگی» شافقتسبری نشانده. ما به یاری حس اخلاقی «در سیر و نظارهٔ کرده‌های نیک دیگران، ادراک لذت می‌کنیم و برآن می‌شویم که کننده را دوست

76. *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*

77. *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense* 78. *System of Moral Philosophy* 79. William Leechman

۸۰. Marcus Aurelius، امپراطور روم (۱۶۱-۱۸۰)، و فیلسوف رواقی. - م.

81. *Meditations*

۸۲. پژوهش، ۱، ۱.

83. sense of beauty

84. uniformity

85. variety

۸۶. همان، ۱، ۲.

بداریم بی‌آنکه اعتنایی به سود طبیعی فراتر از آنها بنماییم (و ادراك لذت هنگامی بسیار بیشتر است که آگاه باشیم چنان افعال را خودمان کرده‌ایم).^{۸۷}

هاچسن در تبیین خود از پذیرش تصورات بسیط، آشکارا تا اندازه‌ی زیادی متکی به لاک است. البته تصور حس اخلاقی از شافتمبری فرامی‌آید نه از لاک. فرض يك حس اخلاقی با گفته‌های لاک درباره‌ی اخلاق دشوار سازگار درآید. ولی کارپذیری حس بیرونی، که در نظریه‌ی لاک درباره‌ی پذیرش تصورات بسیط پیدا می‌شود، در شرح هاچسن از کارپذیری حس اخلاقی بازتاب یافته است. به‌علاوه، هاچسن چندان متأثر از تجربه‌ی باوری لاک است که بر تفاوت نظریه‌ی حس اخلاقی از نظریه‌ی تصورات فطری تأکید ورزد. هنگامی که حس اخلاقی را به‌کار می‌اندازیم، نه در تصورات فطری تأمل می‌کنیم نه تصورات را از درون خودمان بیرون می‌کشیم. خود حس، طبیعی و فطری است؛ ولی به یاریش کیفیات اخلاقی را ادراك می‌کنیم، به‌همان‌سان که به توسط حس ظاهر کیفیات محسوس را درمی‌یابیم.

آنچه ما به حس اخلاقی ادراك می‌کنیم دقیقاً چیست؟ سخن هاچسن در این باره چندان روشن نیست. گاهی درباره‌ی ادراك کیفیات اخلاقی افعال سخن می‌گوید؛ ولی چنین می‌نماید که نظر سنجیده‌اش بیشتر این است که ما کیفیات منش را ادراك می‌کنیم. البته کل مطلب، دست‌کم در پژوهش، با رنگ لذت‌باورانه‌ای که شیوه‌ی توصیفش در بیان فعالیت حس اخلاقی به خود می‌گیرد، فروپوچیده می‌شود. بدین‌وجه دربندی که بالا نقل کردیم، او از ادراك لذت در نظاره‌ی افعال نيك، خواه در خودمان خواه در دیگران، سخن می‌گوید. اما در دستگاه فلسفه‌ی اخلاقی، حس اخلاقی را به «قوه‌ی ادراك علو»^{۸۸} اخلاقی و موضوعات والای آن» وصف می‌کند.^{۸۹} «نخستین موضوعات حس اخلاقی عبارت از امیال اراده‌اند.»^{۹۰} کدام امیال؟ در وهله‌ی اول آنهایی که هاچسن «امیال عطوفت‌آمیز» می‌خواند، یعنی امیال نیکخواهی. او می‌گوید که ما ادراك متمایزی از زیبایی یا علو در امیال عطوفت‌آمیز فاعلان عاقل داریم. در پژوهش، از ادراك علو «در هر نمود یا نشانه‌ی نیکخواهی» سخن می‌راند.^{۹۱} و تأکید مشابهی بر نیکخواهی در نوشته‌های متأخرش پیدا است. ولی دشواری نمایانی در این ادعا هست که نخستین موضوع حس اخلاقی، تا جایی که دست‌کم به مردم دیگر مربوط می‌شود، عبارت از امیال است. زیرا می‌توان پرسید که ما چگونه امیالی جز مال خودمان را ادراك می‌کنیم. به‌زعم هاچسن، «موضوع حس اخلاقی، حرکت یا فعلی بیرونی نیست بلکه امیال و گرایشهای درونی است که به تعقل از افعال مشهود استنتاج می‌کنیم.»^{۹۲} شاید بتوان نتیجه گرفت

۸۷. همان، ۲، «مخل».

88. excellence

۸۹. دستگاه، ۱، ۴. ۹۰. همان جا. ۹۱. پژوهش، ۲، ۷. ۹۲. دستگاه، ۱، ۵.

که نخستین موضوع حس اخلاقی عبارت از نیکخواهی جلوه‌گر در فعل است. حس اخلاقی بر آن می‌گراید که به توانایی بر هرگونه ویژه‌ای از پسندیدن^{۹۳} گونه ویژه‌ای از فعل (یا به سخن بهتر، از میل یا گرایش در فاعل) مبدل گردد نه به ادراک «لذت». عنصر لذت‌باورانه در نظریه هاجسن، تا جایی که به فعالیت بالفعل حس اخلاقی ربط می‌یابد، پس می‌نشیند، هرچند به هیچ‌رو ناپدید نمی‌شود.

بر فرض تأکید هاجسن بر نیکخواهی، خوددوستی چه جایی دارد؟ ما آرزوهای خودبینانه جزئی فراوانی را تجربه می‌کنیم، و برآمدن همه‌شان میسر نیست؛ زیرا بسا هست که برآمدن يك آرزو، معارض یا مانع برآمدن آرزوی دیگر است. ولی می‌توانیم آرزوها را بروفق مبادی خوددوستی آرام هماهنگ گردانیم. به گمان هاجسن، این خوددوستی آرام اخلاقاً نه خوب است نه بد. یعنی، افعال برخاسته از خوددوستی بد نیستند مگر آنکه به دیگران آسیب بزنند و با نیکخواهی ناهمساز درآیند؛ اما درعین حال اخلاقاً خوب نیستند. فقط افعال نیکخواهانه اخلاقاً خوب‌اند. یا، به سخن دقیقتر، فقط امیال عطوفت‌آمیز یا نیکخواهانه (که نخستین موضوع حس اخلاقی‌اند و درمورد اشخاصی جز دارنده حس اخلاقی، از افعالشان استنتاج می‌شوند) اخلاقاً خوب‌اند. گرایش هاجسن بر آن است که فضیلت را با نیکخواهی مرادف بگیرد. در جستار دربارهٔ انفعالات، نیکخواهی آرام و فراگیر به منزله آرزوی سعادت فراگیر، به میداء مستولی در فضیلت مبدل می‌گردد.

پیش از این، شافتمبری با مشغول داشتن اندیشه‌اش به تصور زیبایی فضیلت و زشتی یا ناسازی رذیلت، رنگ زیبایی‌شناختی تندی به اخلاق داده بود. و هاجسن این گرایش را ادامه داد و درباره فعالیت حس اخلاقی برحسب زیبایی‌شناسی^{۹۴} سخن می‌گفت. ولی به گمان من درست نیست که بگوییم او اخلاق را به زیبایی‌شناسی تحویل می‌کند و بس. او براستی سخن از حس اخلاقی زیبایی می‌گوید؛ ولی مرادش حس زیبایی اخلاقی است. حس زیبایی‌شناختی و حس اخلاقی کارکردها یا قوه‌های مختلف حس باطن به وجه کلی هستند؛ و اگرچه ویژگیهای مشترکی دارند، باری از یکدیگر تمیزپذیرند. موضوع درک زیبایی یا حس زیبایی‌شناختی ممکن است که موضوعی واحد باشد که به لحاظ تناسب^{۹۵} و آرایش^{۹۶} اجزا و کیفیاتش نگریسته شود. سپس آنچه هاجسن «زیبایی مطلق» می‌خواند داریم. یا ممکن است که نسبتی یا نسبت‌هایی میان موضوعات گوناگون باشد. و سپس «زیبایی نسبی» داریم. درمورد زیبایی نسبی، لازم نیست که هر موضوعی، چون جداگانه به لحاظ آید، زیبا باشد. مثلاً، امکان دارد که پرده‌ای از يك جمع خانوادگی به دلیل نمایاندن «همگونگی در چندگونگی» زیبا باشد، ولو درباره هر کدام از اشخاص منفرد نگاشته در جمع نگوییم که او زیباست. نخستین موضوع حس اخلاقی، چنانکه دیدیم، امیال نیکخواهانه است که حس پسندیدن را پدید

می‌آورند. بنابراین، با آنکه هاجسن چون شافتمبری به همانندسازی اخلاق و زیبایی‌شناسی می‌گراید، حس اخلاقی موضوع ویژه‌ای از آن خود دارد؛ و او می‌تواند از دو حس باطن سخن بگوید.^{۹۷}

ولیکن باید افزود که هاجسن درباره تعداد حواس باطن یا درباره تقسیمات حس باطن بسیار دودل است. در جستار درباره *انفعالات* تقسیم‌بندی پنجگانه‌ای از حس به‌طور کلی می‌دهد. علاوه بر حس بیرونی و حس درونی زیبایی (حس زیبایی‌شناختی)، حسهای دیگر عبارت‌اند از حس اجتماعی^{۹۸} یا نیکخواهی، حس اخلاقی، و حس شرف^{۹۹} که از پسند یا سپاسگزاری دیگران در حق فعل خیری که کرده‌ایم سرچشمه‌ای ضروری از لذت می‌سازد. در *دستگاه فلسفه اخلاقی*، تقسیمات فرعی گوناگونی از حس زیبایی یا حس زیبایی‌شناختی می‌یابیم، و همچنین درباره حس همدلی^{۱۰۰}، حس اخلاقی یا *قوه ادراک علو اخلاقی*، حس شرف و حس برزندگی^{۱۰۱} می‌خوانیم. هاجسن در *Compendiaria* که به زبان لاتین نوشته است، دو حس مضحکه^{۱۰۲} و حقیقت^{۱۰۳} را می‌افزاید. آشکارا، همین که ما به تمیز حواس و قوا برحسب موضوعات و رویه‌های موضوعات آغاز کنیم، حدی برشماره حواس و قوایی که می‌توانیم فرض کنیم نیست.

در نظریه اخلاقی هاجسن، که در آن فضیلت به‌منزله علو شبه زیبایی‌شناختی مضمون اصلی است، نباید چشم بداریم که او اعتنای چندانی به موضوع الزام بنماید، بویژه هنگامی که او تقریباً اختیار یا آزادی^{۱۰۴} را به خودانگیختگی^{۱۰۵} تحویل می‌کند. ولی ملاکی برای داوری میان شیوه‌های گوناگون و ممکن فعل ارائه می‌دارد. «هنگامی که کیفیت اخلاقی افعال را می‌سنجیم تا گزینشهایمان را میان افعال گوناگون پیشنهاد به سامان درآوریم، یا پی ببریم که کدامین فعل دارای بیشترین علو اخلاقی است، حس اخلاقی فضیلت ما را به چنین داوری راه می‌برد: در درجات برابر سعادت که توقع نشأتش از فعل می‌رود، فضیلت متناسب با شماره اشخاصی است که سعادت بر ایشان شمول می‌یابد... چندان که بهترین فعل آن است که بیشترین سعادت را برای بیشترین شماره انسانها حاصل می‌آورد و بدترین فعل آن است که به همان‌سان شقاوت به‌بار می‌آورد.»^{۱۰۶} اینجا بیان پیشین فایده‌باوری را بروشنی می‌بینیم. براستی هاجسن یکی از منابع فلسفه اخلاقی فایده‌باورانه است.

۹۷. درخور اعتناست که برخی از آرای هاجسن درباره درک زیبایی‌شناختی (مثلاً، درباره خصیصه وارسته از مصلحت‌جویی آن) در گزارش کانت درباره حکم ذوق (judgment of taste) از نو پدیدار می‌شود.

98. public sense 99. sense of honour 100. sense of sympathy 101. sense of decency or decorum
102. sense of the ridiculous 103. sense of veracity
104. liberty 105. spontaneity

تصور حس اخلاقی، چون به سان ادراك لذت در نظاره و سیر افعال نيك نگریسته شود، گویای احساس کردن است نه فراگردی عقلی از داوری. ولی جمله منقول در واپسین بند که از همان تصنیف متقدمی گرفته شده است که در آن هاچسن درباره حس اخلاقی برحسب لذت‌باوری سخن می‌گوید، این حس را به صدور داوری درباره پیامدهای^{۱۰۷} افعال توصیف می‌کند. و در تصانیف متأخرش می‌کوشد تا این دو دیدگاه را به طرزى دستگاه‌مند فرازهم آورد. بدین‌وجه، در دستگاه فلسفه اخلاقی، نیکی مادی و صوری افعال را از هم باز می‌شناسد. فعل هنگامی از حیث مادی نيك است که به‌سوی مصلحت دستگاه بگراید، یعنی به‌سوی مصلحت یا نیکبختی همگانی، حال امیال یا انگیزه‌های فاعل هرچه خواهند باشند. فعل آن‌گاه از حیث صوری نيك است که به‌تناسبی درست از امیال نيك سرچشمه گیرد. نیکی مادی و صوری هر دو موضوعات حس اخلاقی‌اند. هاچسن کلمه «وجدان» باتلر را اقتباس می‌کند و میان وجدان پیشین^{۱۰۸} و سپسین^{۱۰۹} تمیز می‌گذارد. وجدان پیشین عبارت است از قوه حکم یا داوری اخلاقی و آنچه را که بیش از همه به فضیلت و نیکبختی نوع بشر راهبر می‌نماید، ترجیح می‌دهد. موضوع وجدان سپسین افعال گذشته است به نسبت با انگیزه‌ها یا امیال مصدر آنها.

در پژوهش، در وصف الزام چنین می‌آید: «الزام عبارت است از عزمی^{۱۱۰} فارغ از مصلحت خود ما به پسندیدن افعال و اجرای آنها، عزمی که همچنین اگر آن را خلاف کنیم مایه ناخشنودی و نأسودگی ما می‌شود.»^{۱۱۱} و هاچسن توضیح می‌دهد که «هیچ آدمیزاده‌ای را یارای تحصیل آرامش، خرسندی و رضای خاطر کامل نیست مگر آنکه گرایش افعالش را به جد بکاود و خیر کلی را بر وفق درست‌ترین مفاهیم آن مدام بررسد.»^{۱۱۲} ولی همچو گفته‌هایی ربط چندانی به مسئله الزام پیدا نمی‌کنند. از توصیف هاچسن درباره حس اخلاقی چنین برمی‌آید آنچه بی‌واسطه بر ما مکشوف می‌شود، زیبایی اخلاقی فضیلت است نه خصیصه الزام‌آور افعال. شاید مرادش این بود که شایستگی افعالی که به خیر بیشتر بیشترین شماره ممکن مردم می‌انجامد بر هر کسی که از حس اخلاقی صافی برمی‌خورد بی‌واسطه هویداست. اما در دستگاه فلسفه اخلاقی و در *Compendiaria*، «عقل سالم»^{۱۱۳} به‌منزله سرچشمه قانونی که دارای حجیت و اختیار قضایی است پیدا می‌آید. امیال، ندای طبیعت‌اند و ندای طبیعت پژوهاك ندای خدا است. ولی این ندا محتاج تفسیر است و عقل سالم، به‌حیث یکی از کارکردهای وجدان یا قوه اخلاقی، فرمان صادر می‌کند. هاچسن آن را، با استعمال عبارتی ویژه رواقیان^{۱۱۴}، τὸ ὑγέμονικόν می‌نامد. اینجا حس اخلاقی، که به قوه

107. consequences

108. antecedent

109. subsequent

110. determination

۱۱۲. همان‌جا.

۱۱۱. همان، ۲، ۷.

113. right reason

114. Stoics

اخلاقی مبدل شده است، رنگی عقل‌باورانه به خود می‌گیرد.

در نظریه اخلاقی هاجسن چندان عناصر گوناگونی هستند که هماهنگ ساختن همه‌شان ممکن نمی‌نماید. اما یکی از ویژگیهای عمده تأملات او در اخلاق که با اندیشه‌های اخلاقی شافقتسیری وجه مشترک دارد، همانندسازی اخلاق با زیبایی‌شناسی است. و هنگامی که این نکته را در یاد بسپریم که هردوتن از «حواس» زیبایی‌شناختی و اخلاقی سخن می‌گویند، بسا چنین بنماید که در نظریه‌های آنان واپسین کلام از آن شهودباوری^{۱۱۵} است. هردو نویسنده در بند آن بودند که نظریه‌هایز را در باب انسان همچون موجودی ذاتاً خویشتن‌خواه رد کنند. و خاصه نزد هاجسن، نیکخواهی به چنان پایه‌ای برکشیده می‌شود که به غصب سراسر عرصه اخلاق می‌گراید. تصورات نیکخواهی و غیرخواهی بطبع مایه افزایش تمرکز فکر به‌روی تصور خیر همگانی و تحقق بخشیدن به خیر یا سعادت بیشتر برای بیشترین شماره ممکن آدمیان می‌شود. بنابراین، گذار آسانی به تفسیر فایده‌باورانه بر اخلاق هست. ولی فایده‌باوری با پروایش از پیامدهای افعال، مستلزم حکم و استدلال است، چندان که حس اخلاقی ناگزیر چیزی فراتر از يك «حس» باید باشد. و اگر کسی، مانند هاجسن، بخواهد اخلاق را با مابعدالطبیعه و الهیات پیوند دهد، فرمانهای قوه اخلاقی یا وجدان به پژوهش‌های خدا بدل می‌یابند، نه بدین معنی که اخلاق به گزینش الهی بازسته است بلکه بدان معنی که پسندیده‌بودن علو اخلاقی نزد قوه اخلاقی، آینه‌وار پسندیده‌بودن این علو را نزد خدا باز می‌تاباند. ولیکن این رشته فکری هاجسن که بی‌گمان تا اندازه‌ای متأثر از خواندن مصنفات باتلر بود، رشته فکری نیست که ما بی‌درنگ به‌نام او منسوب بداریم. در تاریخ نظریه اخلاقی، هاجسن را در مقام هوادار نظریه حس اخلاقی و پیشگام فایده‌باوری به یاد می‌آورند.

۴. باتلر

شافقتسیری و هاجسن هردو به برپاداشتن تعادلی می‌کوشیدند که تفسیر خویشتن‌خواهانه‌هایز بر سرشت آدمی واژگونش کرده بود. زیرا چنانکه دیدیم، هردو تن بر نهاد اجتماعی بشر و خصلت طبیعی غیرخواهی اصرار می‌ورزیدند. ولی درحالی که شافقتسیری با یافتن ذات فضیلت در هماهنگی امیال خودبینانه و غیرخواهانه، خوددوستی را درون حیطه فضیلت تام گنجانده بود، هاجسن براین می‌گرایید که فضیلت را با نیکخواهی همگوه‌ر بشمرد. و با آنکه او «خوددوستی آرام» را ننکوهد، آن را از حیث اخلاقی علی‌السویه می‌پنداشت. موضع اسقف باتلر^{۱۱۶} در این باب در کنار شافقتسیری بود نه هاجسن.

115. intuitionism

۱۱۶. مرجع ارجاعات ما به نوشته‌های باتلر برحسب جلد و صفحه، نسخه ویراسته گلاستن از مصنفات او (۱۸۹۶) است.

باتلر در رساله درباره طبع فضیلت^{۱۱۷} که در ۱۷۳۶ به عنوان ضمیمه تشابه دین منتشر شد،^{۱۱۸} می گوید: «شایان اعتناست که نیکخواهی و نبود آن، چنانچه جداگانه نگریسته شوند، به هیچ رو تمام فضیلت و رذیلت نیستند.»^{۱۱۹} و هرچند او از هاچسن نامی نمی برد، احتمالاً او را در نظر داشت آن گاه که می گوید: «به گمانم برخی از گرانیماگان مقصودشان را به نحوی بیان کردند که ممکن است برای خوانندگان ناهشیار خطر چنین خیالی را پیش آورند که فضیلت تا جایی که از عهده داوریشان برمی آید سراسر عبارت است از طلب تحقق نیکبختی نوع آدمی در وضع کنونی و رذیلت سراسر عبارت است از اجرای آنچه آنان پیش بینی می کنند یا ممکن است پیش بینی کنند که محتملاً افزونی بدبختی را در وضع کنونی فرامی آورد.»^{۱۲۰} این به نظر باتلر خطایی فاحش است. زیرا گاه به گاه چنین می نماید که بیدادگریها یا آزارهای وخیم، افزایشده نیکبختی آدمی در آینده اند. ما بیقین مکلفیم که «در حدود حقیقت و عدل»^{۱۲۱} در تحقق نیکبختی همگانی شریک باشیم. اما سنجیدن ماهیت اخلاقی افعال صرفاً برحسب توانایی یا ناتوانی ظاهریشان بر تحقق خیر بیشتر برای بیشترین شماره ممکن آدمیان، برابر آن است که در را به روی همه گونه پیدادی که به نام نیکبختی آینده نوع بشر ارتکاب می شود بگشاییم. ما بی گفتگو نمی توانیم بدانیم که پیامدهای افعالمان چه خواهند بود. وانگهی، موضوع حس اخلاقی، فعل است؛ و هرچند نیت بر سازنده بخشی از فعل به لحاظ کلیت فعل است، تمام آن نیست. ما ممکن است پیامدهای خیر و نه شر را نیت کنیم؛ ولی بضرورت چنین بر نمی آید که پیامدها در واقع امر همان خواهند بود که می خواهیم یا چشم داریم که باشند.

بنابراین فضیلت را نمی توان به نیکخواهی محض تحویل کرد. نیکخواهی برآستی طبیعی انسان است؛ ولی خوددوستی نیز بر همین حال است. ولیکن لفظ «خوددوستی» ابهام آمیز است و نهادن تمایزهای چندی واجب می آید. هرکسی آرزوی کلی نیکبختی خویشان را دارد، و آرزوی نیکبختی «از خوددوستی سرچشمه می گیرد یا همان خوددوستی است.»^{۱۲۲} این آرزو «به انسان همچون آفریده ای عاقل که در مصلحت یا نیکبختی خود تأمل می کند تعلق دارد.»^{۱۲۳} خوددوستی در این معنای کلی وابسته به سرشت آدمی است، و اگرچه از نیکخواهی ممتاز است، باری مانع نیکخواهی نیست. زیرا آرزوی نیکبختی خویش، آرزویی کلی است و حال آنکه نیکخواهی میلی جزئی است. «تضاد خاصی میان خوددوستی و نیکخواهی نیست؛ نه رقابتی میان این دو هست نه رقابتی میان

117. *Dissertation of the Nature of Virtue*

۱۱۸. لذا این رساله پس از انتشار پژوهش و جستار درباره انفعالات هاچسن درآمد.
 ۱۱۹. همان، ۱۵؛ ۱، ص ۴۰۹-۱۰. ۱۲۱. همان، ۱۶؛ ۱، ص ۴۱۰. ۱۲۲. مواظ، ۲؛ ۳، ص ۱۸۷. ۱۲۳. همان جا.

هر میل ویژه دیگر و خوددوستی.^{۱۲۴} حق مطلب آن است که نیکبختی را که موضوع خوددوستی است نمی‌توان با خوددوستی یکسان انگاشت. «نیکبختی یا خشنودی فقط در بهره‌مندی از آن موضوعاتی است که بطبع فراخور خواهشها، انفعالات و امیال گوناگون و جزئی مایند.»^{۱۲۵} نیکخواهی يك میل جزئی و طبیعی انسان است. ودلیلی ندارد که فعل آن به تحقق نیکبختی ما یاری نرساند. برآستی، اگر نیکبختی در ارضای خواهشها، انفعالات و امیال ماست، و اگر نیکخواهی یا مهر به همون یکی از این امیال است، البته ارضایش در تحقق نیکبختی ما دخیل است. بنابراین، نیکخواهی با خوددوستی که آرزوی نیکبختی است ناسازگار نتواند بود. لیکن امکان دارد که میان برآوردن خواهش یا انفعال یا میلی خاص، مثلاً مال دوستی، و نیکخواهی تعارضی روی دهد؛ و ما همه می‌دانیم که معنای واژه «خودخواه» چیست. هنگامی که مردم می‌گویند خوددوستی و نیکخواهی یا غیرخواهی ناهمسازند، گفته‌شان به سبب خلط خودخواهی با خوددوستی است. ولی این شیوه سخن گفتن سزاوار نیست. زیرا از این واقعیت چشم می‌پوشد که آنچه ما خودخواهی می‌نامیم بسا که با خوددوستی راستین ناهمساز درآید. «معمولتر از این چیزی نیست که ببینیم آدمیان به زیان و گزند معلوم خویش و در تضاد مستقیم با مصلحت آشکار و واقعی و بلندترین ندهای خوددوستی، دل بر انفعالی یا میلی بنهند.»^{۱۲۶}

باتلر گاهی «خوددوستی عقلانی» یا «خوددوستی آرام» را در برابر «خوددوستی نامعتدل» می‌گذارد.^{۱۲۷} او همچنین خوددوستی عقلانی را در برابر «خوددوستی مفروض» یا «مصلحت مفروض» می‌نهد؛ و این طرز گفتار احتمالاً مرجح است. زیرا او آرزوی غایاتی را که نیل بدانها بواقع سعادت بخش است در برابر آرزوی چنان غایاتی می‌گذارد که به خطا گمان می‌رود که سعادت می‌بخشند. گاهی می‌انگارند که خوشیهای جزئی که بر سازنده «مجموع کل سعادت ماست»، «از مال و مفاخر و ارضای خواهشهای حسی برمی‌خیزند.»^{۱۲۸} ولی اندیشه‌ای باطل است که این خوشیها یگانه بر سازندگان سعادت بشرند. و آنان که بر چنین پندار می‌روند، تصویری نادرست از مقتضیات خوددوستی راستین دارند.

البته ممکن است خرده بگیرند که نیکبختی چیزی ذهنی است، و هر فرد بهترین داور اسباب نیکبختی خویش است. ولی باتلر می‌تواند به این خرده پاسخ گوید به شرط آنکه بتواند استوار دارد

۱۲۴. مواظ، ۲: ۲، ص ۱۹۶. ۱۲۵. مواظ، ۲: ۶، ص ۱۹۰. ۱۲۶. مواظ، ۲: ۱۸، ص ۲۰۳. ۱۲۷. هاجسن از طریق آشنایی با مواظ باتلر، از این تمایزها تأثیر برداشت. ولی، چنانکه دیدیم، او همچنان از هرباره فضیلت را با نیکخواهی یکسان می‌گرفت. و مورد انتقاد باتلر در رساله‌اش همین دیدگاه بود. ۱۲۸. مواظ، ۲: ۱۳، ص ۱۹۹.

که «نیکبختی» معنایی قطعی و عینی دارد که از تصورات گوناگون اشخاص مختلف درباره نیکبختی مستقل است. او برای اثبات این نکته، محتوایی قطعی و عینی به مفهوم طبیعت، یعنی طبیعت آدمی، می‌دهد. او در وهله نخست دو معنای ممکن کلمه «طبیعت» را نام می‌برد تا حذفشان کند. «غالباً از طبیعت مبدائی در انسان که نوع یا درجه‌اش ملحوظ نیست مراد گرفته می‌شود.»^{۱۲۹} ولی وقتی می‌گوییم که طبیعت قاعده اخلاق است، آشکار است که کلمه «طبیعت» را در این معنی به کار نمی‌بریم، یعنی برای دلالت بر هر خواهش یا انفعال یا میلی بدون لحاظ خصیصه یا شدت آن. دوم آنکه «طبیعت غالباً عبارت از انفعالهایی دانسته می‌شود که نیرومندترین‌اند و بیش از همه در افعال تأثیر می‌کنند.»^{۱۳۰} ولی این معنای طبیعت را نیز باید حذف کرد. وگرنه ناچاریم بگوییم که انسانی که مثلاً انفعال حسی در کردارش عامل غالب است، انسانی فضیلت‌مند است و بر مقتضای طبیعت عمل می‌کند. بنابراین باید در پی معنای سوم از کلمه بگردیم. به زعم باتلر، «مبادی» (آنچنان که وی می‌نامدشان) انسان سلسله‌مراتبی پدید می‌آورند که در آن يك مبدأ دارای برتری و اقتدار است: «در هر انسان يك مبدأ برتر تأمل یا وجدان هست که میان مبادی درونی قلبش و نیز میان افعال بیرونی‌اش تمیز می‌نهد. همین تأمل یا وجدان درباره نفس آدمی و افعالش داور می‌کند؛ فتوای قاطع می‌دهد که برخی افعال فی نفسه صواب، حق و نیک‌اند و برخی افعال فی نفسه ناصواب، باطل و بدند.»^{۱۳۱} لذا تا جایی که وجدان فرمان می‌راند، آدمی بر مقتضای طبیعتش عمل می‌کند، و حال آنکه تا جایی که مبدائی سواي وجدان فرمایند افعال اوست، چنین افعال را می‌توان نامتناسب با طبیعتش خواند. و عمل کردن بر مقتضای طبیعت در حکم نیل به نیکبختی است.

ولی باتلر از وجدان چه معنایی را می‌خواهد؟ البته نقل قول آخر گویای آن است که به دیده او وجدان داور نیکی و بدی منش، خواه در خود خواه در دیگران، و داور نیکی و بدی، درستی و نادرستی افعال است. اما این به ما نمی‌گوید که سرشت و پایگاه دقیق وجدان چیست. باتلر در رساله درباره طبع فضیلت درباره وجدان همچون «قوه‌ای اخلاقی که می‌پسندد و نمی‌پسندد» سخن می‌گوید.^{۱۳۲} و در قسمت بعدی، باز از همین «قوه اخلاقی» سخن می‌رود، «چه وجدان بخوانیمش، چه عقل اخلاقی، خواه حس اخلاقی خواه عقل الهی؛ چه به منزله احساس فهم در نظر گرفته شود چه ادراک قلبی چه شامل هردو، که حق همین می‌نماید.»^{۱۳۳} افزون بر این، گاه در دیده اول چنین می‌نماید که باتلر به‌طور ضمنی می‌رساند که وجدان و خوددوستی يك چیزند.

نخست به نکته آخر می‌پردازیم. باتلر بر آن بود که خوددوستی مبدائی برتر در انسان است. «اگر انفعال بر خوددوستی چیرگی یابد، فعل منتج فعلی غیرطبیعی است؛ اما چنانچه خوددوستی بر انفعال

۱۲۹. مواعظ، ۲، ۷: ۲، ص ۵۷. ۱۳۰. مواعظ، ۲، ۸: ۲، ص ۵۷. ۱۳۱. مواعظ، ۲، ۱۰: ۲، ص ۵۹.

۱۳۲. ۱۳۳. همان، ۱، ص ۳۹۹. ۳۹۸. ص ۱، ۱: ۱، ص ۳۹۸.

چیره آید، فعل منتج فعلی طبیعی است: آشکار است که خوددوستی در طبیعت آدمی مبدائی برتر از انفعال است. انفعال را می‌شود انکار کرد بی‌آنکه خللی به طبیعت آدمی برسد ولی خوددوستی را نمی‌شود. چندان که اگر بخواهیم موافق با صرفه طبیعت انسان عمل کنیم، خوددوستی عقلانی باید فرمان براند. «^{۱۳۴} اما او قائل نبود که خوددوستی و وجدان یکسان‌اند. به گمان باتلر، این دو عموماً با یکدیگر سازگارند؛ ولی از این گفته برمی‌آید که آنها دقیقاً چیز واحد نیستند. «پیداست که در سیر عادی زندگانی بندرت میان تکلیف و آنچه مصلحت می‌خوانند ناسازی روی می‌دهد. نادرتر از این، وقوع ناسازی میان تکلیف است و آنچه بواقع مصلحت کنونی ماست؛ و مراد از مصلحت، نیکبختی و خرسندی است.»^{۱۳۵} پس، با آنکه خوددوستی منحصر به مصلحت اینجهانی است، به‌طور کلی با فضیلت کاملاً سازگار است، و ما را به سیر یکسانی از زندگی راه می‌برد.»^{۱۳۶} باز، «چنانچه سعادت حقیقی‌مان را فهم کنیم، وجدان و خوددوستی همواره ما را در راهی یکسان رهنمون‌اند. تکلیف و مصلحت کاملاً سازگارند، بیشترین در این جهان؛ ولی به تمامی و از هر باره چنانچه آخرت و کل را به دیده گیریم. این معنی را تصور اداره نیک و کامل امور به تضمین می‌رساند.»^{۱۳۷} امکان دارد وجدان حکم به فعلی بدهد که با مصلحت دنیویمان موافق نباشد یا موافق ننماید؛ اما بفرجام، اگر زندگانی اخروی را به لحاظ گیریم، وجدان همواره حکم به مصلحت حقیقی ما می‌دهد، یعنی به آنچه به تحقق کامل سعادت‌مان می‌انجامد. ولی از اینجا چنین بر نمی‌آید که وجدان همان خوددوستی است؛ زیرا وجدان است که به ما می‌گوید باید به آنچه به تحقق سعادت کامل ما به‌منزله آدمیان یاری می‌رساند عمل کنیم. همچنین از آن بضرورت بر نمی‌آید که ما باید همان کنیم که وجدان از روی انگیزه آگاهانه برآوردن مصلحت حقیقی‌مان به کردنش حکم می‌دهد. زیرا گفتن آنکه وجدان حکم به مصلحت‌مان می‌دهد یا تکلیف و مصلحت سازگارند و گفتن اینکه ما باید تکلیف‌مان را به انگیزه برآوردن مصلحت‌مان بجا آوریم، قولی واحد نیست.

باتلر در رساله درباره طبع فضیلت می‌گوید که موضوع قوه وجدان «افعالی است که تحت آن نام مبادی فعال یا عملی را دربر می‌گیرند: مبادی که بنابر آنها انسانها، چنانچه مواقع و اوضاع تواناییشان دهند، عمل می‌کنند، و چون در شخصی استوار و ملکه گردند، منش او می‌خوانیم.»^{۱۳۸} «فعل یا کردار یا رفتار، صرف‌نظر از آنچه درواقع پیامد آن است، خودش موضوع طبیعی دریافت اخلاقی است، همچنان که صدق و کذب نظری موضوع طبیعی عقل نظری است. براستی نیت چنین و چنان پیامدها همیشه مندرج است چرا که جزئی از خود فعل است.»^{۱۳۹} دوم آنکه ادراک ما از نیکی و بدی افعال متضمن «دریافت آنها به‌منزله شایسته و ناشایسته است.»^{۱۴۰} سوم آنکه ادراک

۱۳۴. مواظ، ۲: ۱۶، ۲، ص ۶۲. ۱۳۵. مواظ، ۲: ۲، ۳، ص ۷۴. ۱۳۶. مواظ، ۳: ۱۲، ۲، ص ۷۵.
 ۱۳۷. مواظ، ۳: ۱۳، ۲، ص ۷۶. ۱۳۸. ۴: ۱، ص ۴۰۰. ۱۳۹. همان، ۴: ۱، ص ۴۰۰-۴۰۱.
 ۱۴۰. همان، ۵: ۱، ص ۴۰۱.

ردیلت و «ناشایست» از مقایسهٔ افعال با استعدادها یا تواناییهای فاعلان برمی‌خیزد. مثلاً، داوری ما دربارهٔ فعل آدم دیوانه همانند داوریمان دربارهٔ افعال انسانهای عاقل نیست.

بنابراین وجدان با افعال سروکار دارد صرف‌نظر از پیامدهایی که درواقع رخ می‌دهند، هرچند نه قطع نظر از نیت فاعل. زیرا نیت فاعل جزئی از فعل اوست هنگامی که همچون موضوع حس یا قوهٔ اخلاقی نگریسته شود. لذا افعال باید دارای خصال اخلاقی عینی و دریافتنی باشند. و این برآستی نظر باتلر بود. نیکی یا بدی افعال صرفاً از «سرشت افعال برمی‌خیزند؛ یعنی از سرشت آنچه درخور آفریدگانی است که ماییم یا از سرشت اقتضای حال و موقع، و از سرشت آنچه نادرخور است.»^{۱۴۱} این نظر ممکن است مایهٔ سوءتفاهم شود. زیرا امکان دارد از گفتهٔ باتلر چنین معنایی را بگیریم که ما از تحلیل طبیعت آدمی به نیکی یا بدی، درستی یا نادرستی افعال جزئی استدلال می‌کنیم. لیکن مقصود او کاملاً همین نیست. ما برآستی می‌توانیم به این طریق استدلال کنیم. ولی چنین کاری بیشتر ممیز فیلسوف اخلاقی است تا فاعل اخلاقی عادی. به عقیدهٔ باتلر، ما به‌طور کلی می‌توانیم درستی یا نادرستی افعال را با بازجویی موقع مفروض دریابیم، بی‌آنکه به قواعد کلی رجوع کنیم یا به کار استنتاج دست بزنیم. «پژوهشهایی که اشخاص فارغ‌بال دربارهٔ گونه‌ای قاعدهٔ کلی کرده‌اند که سازگاری یا ناسازگاری با آن بناگزیر نام نیک یا بد بر افعالمان می‌نهد، از باره‌های بسیار خدمت ارجمندی به‌شمار می‌روند. با این‌همه، بگذارید آدم صادق و ساده‌ای پیش از دست زدن به فعلی از خودش بپرسد: 'این که قصد کردنش را دارم درست است یا نادرست؟ نیک است یا بد؟' من یکسره بیگمانم که تقریباً هرانسان منصفی در تقریباً هروضع به این پرسش موافق با حقیقت و فضیلت پاسخ خواهد داد.»^{۱۴۲}

پس الزام چه؟ بیان باتلر در این باب چندان روشن نیست. ولی نظر غالب او آن است که وجدان هنگامی که چنین فعل را صواب و چنان فعل را خطا بشمرد، با حجیت حکم می‌کند که اولی را باید اجرا کرد و دومی را نباید. باتلر در پیشگفتار مواعظ می‌گوید: «حجیت طبیعی مبداء انعکاس^{۱۴۳}، نزدیکترین و مانوس‌ترین و یقینی‌ترین و شناخته‌ترین الزام است.»^{۱۴۴} به همان وجه، «پس آن حجیت و الزام را در نظر بگیرید که جزء سازندهٔ این پسند انعکاسی^{۱۴۵} است و بی‌چون وچرا چنین برمی‌آید که حتی اگر آدمی در همه چیز شک کند، باز همچنان تحت نزدیکترین و یقینی‌ترین الزام نسبت به فعل فضیلت می‌ماند، الزامی که همان تصور فضیلت یا همان تصور پسند انعکاسی متضمن

۱۴۱. پیشگفتار مواعظ، ۳۳: ۲، ص ۲۵. ۱۴۲. مواعظ، ۳، ۴: ۲، ص ۷۰.

143. reflection

۱۴۴. ۲۱: ۲، ص ۱۵.

145. reflex approbation

آن است.^{۱۴۶} گویا منظورش آن است که فضیلت دربردارنده ادعای خودش بر ماست، و پسندیدن اخلاقی چیزی یعنی الزام آور اعلام کردن آن چیز، بدین معنی که اگر هنگام رودرروی با گزینشی بالفعل تشخیص دهیم که يك فعل نيك است و فعل دیگر بد، ناگزیر حکم می‌دهیم که باید فعل نخستین را درپیش گیریم و از فعل دوم بپرهیزیم. او بافرض این که طبیعت ما قانونی دارد، می‌پرسد که ما برای تبعیت از آن قانون مقید به کدام الزامیم؟ و پاسخ می‌دهد: «این سؤال جوابش را دربردارد. الزام شما برای اطاعت از این قانون آن است که قانون طبیعت شماست. اینکه وجدانتان آن را می‌پسندد و بر درستی چنین فعلی گواهی می‌دهد، خودش به‌تنهایی يك الزام است. تجلی وجدان تنها از آن‌رو نیست تا راهی را که باید بپیماییم به ما بنماید، بلکه وجدان همچنین مستلزم و دربردارنده حجیت خویش است....»^{۱۴۷} او نمی‌گوید اینکه فعلی به مصلحت ماست به خودی خود بر سازنده الزام است، بلکه چنانکه دیدیم می‌گوید که تکلیف و مصلحت موافق‌اند، کمینه بدان معنی که خدا سببی می‌سازد که کردن آنچه تکلیف خودمان می‌دانیم در نهایت به نیکبختی و خرسندی تمام ما راه می‌برد.

بی‌شک باتلر توجه کافی به انواع و تفاوت‌های نگرش و باورهای اخلاقی ننمود. او براستی تصدیق می‌دارد که درباره نکات جزئی و خاص شك تواند بود؛ اما اصرار می‌ورزد که «به‌طور کلی و درواقع فضیلت معیاری دارد که مورد تصدیق همگان است. معیار فضیلت همان است که همه روزگاران و همه سرزمین‌ها اظهار عقیده علنی بدان کرده‌اند؛ همان است که هرانسانی را که می‌بینید جلوه‌گرش می‌کند؛ همان است که قوانین آغازین و بنیادین همه نظام‌های سیاسی مدنی در سراسر زمین به آن می‌پردازند و می‌کوشند تا اجرائیش را فریضه آدمیان گردانند؛ یعنی عدل و حقیقت و پروای خیر همگانی.»^{۱۴۸} اما با آنکه او درباره دشواریهای برخیزنده از عنصر نیرومند نسبی‌انگاری بالفعل در قوانین اخلاقی بشر بحث کافی نمی‌کند، به‌نظر من نکته مهم در نظریه اخلاقی او قول به اخلاقی است که نه صرفاً از يك سو حجیت‌باورانه است نه صرفاً از سوی دیگر فایده‌باورانه. وجدان پنداری قانون اخلاقی را اعلام می‌دارد که به انتخاب تحکمی خدا بازسته نیست چه رسد به قانون کشور. درعین حال، او نه فضیلت را با نیکخواهی یکسان می‌پندارد نه خوددوستی را یگانه مبدء متعالی اخلاق می‌نهد. قانون اخلاقی به طبیعت آدمی برگشت دارد و بر بنیاد آن است؛ ولی از وجدان باید تبعیت کرد ولو اینکه تکلیف تا جایی که به زندگی اینجهانی مربوط می‌شود با مصلحت سازگار درنیاید. اینکه تکلیف و مصلحت سرانجام ناگزیر باهم سازگار درمی‌آیند، به‌سبب عنایت الهی است. ولی معنی این سخن آن نیست که عمل ما صرفاً باید به‌نیت کسب ثواب و احتراز از عقاب باشد. وجدان، مرجع حجیت برین است. «وجدان اگر نیرو داشت چنانکه حق دارد، اگر اختیار داشت

۱۴۶. همان، ۲: ۲۲، ص ۱۶. ۱۴۷. مواظ، ۳: ۶، ۲: ص ۷۱. ۱۴۸. رساله درباره طبع فضیلت، ۳: ۱، ص ۴۰۰-۳۹۹.

چنانکه حجیت آشکار دارد، بر اطلاق بر جهان فرمان می‌راند.»^{۱۴۹} نظریه اخلاقی باتلر از هرباره نابسند است؛ زیرا در مضامین مهمی اصلاً بحث نشده است. مثلاً، تحلیل دقیقتر الفاظ خیر و شر، صواب و خطا، و بحث در نسبت‌های دقیق میان این الفاظ را دلمان می‌خواست. باز تحلیل بیشتر الزام و تبیین روشنی از آنچه بواقع درباره این موضوع گفته می‌شود دلخواه است. با این همه، نظریه اخلاقی باتلر در همان صورت فعلیش کاری درخور اعتناست، و برای فلسفه اخلاقی ساخته و پرداخته‌تر مایه‌های ارزشمندی فراهم می‌آورد.

۵. هارتلی

در پیوند با نفوذ لاک، نام دیوید هارتلی^{۱۵۰} (۱۷۰۵-۵۷) را به میان آوردیم. او پس از ترك نیت اصلیش برای درآمین به سلك کشیشان انگلیکان، به مطالعه طب روی آورد و سپس به طبابت پرداخت. در ۱۷۴۹ ملاحظات درباره انسان^{۱۵۱} را منتشر کرد. او در بخش اول این تصنیف به ارتباط بین بدن و ذهن، و در بخش دوم به موضوعات راجع به اخلاق، بویژه از رویه روانشناختی آن، می‌پردازد. دیدگاه کلیش بر پایه دیدگاه لاک استوار است. احساس حسی، عنصر مقدم در شناسایی است، و ذهن پیش از احساس تهی یا لوحی نانوشته است. از اینجاست نیاز به نمودن اینکه چگونه تصورات انسان در تنوع و پیچیدگی‌شان از داده‌های حواس حاصل می‌آیند. و اینجا هارتلی از نظر لاک درباره تداعی تصورات سود می‌جوید، هرچند که در پیشگفتار ملاحظات درباره انسان خود را به رساله درباره مبانی بنیادین فضیلت و اخلاق^{۱۵۲} وامدار می‌داند. این رساله را کشیش جان گی^{۱۵۳} (۱۶۹۹-۱۷۴۵) نوشته بود و اسقف لاو^{۱۵۴} آن را در آغاز ترجمه‌اش از تصنیف لاتین در باب منشاء بدی^{۱۵۵} (۱۷۳۱) تالیف اسقف اعظم کینگ^{۱۵۶} منضم کرده بود. ولی درحالی که نظریه‌های روانشناختی هارتلی انگیخته رساله گی بود، نظریه فیزیکیش در باب ارتباط بدن و ذهن از پژوهشهای نظری نیوتن درباره عمل عصبی در مبادی متأثر بود. بنابراین می‌توان گفت که اندیشه‌های هارتلی از لاک، نیوتن و گی اثر برداشتند. او به‌نوبه خود به مطالعه پیوندهای بدن و ذهن و به روانشناسی مبتنی بر اصالت تداعی تصورات انگیزی داد.

هارتلی مادام که با لاک در این باره موافق بود که ذهن در اصل تهی از محتوی است، بر سر مقام مراقبه نفسانی با او همسخن نبود. مراقبه منبع متمایزی از تصورات نیست: احساس تنها منبع است. و احساس نتیجه ارتعاشاتی در ذرات اعصاب است که به‌وسیله اتر منتقل می‌شوند. تصور اتر از

۱۴۹. مواظ، ۲، ۱۹: ۲، ص ۶۴.

150. David Hartley 151. *Observations on Man* 152. *Dissertation concerning the Fundamental Principles of Virtue and Morality*
153. John Gay 154. Law
155. *Origin of Evil* 156. King

فرضیهٔ اتر نیوتن در توضیح تأثیر نیروهای دور از هم القا شده بود. بعضی ارتعاشات معتدل اند، و اینها لذت را فرامی آورند؛ بعضی دیگر تندند، و اینها موجد رنج اند. حافظه با فرض ارتعاشات خفیف تبیین می یابد، یعنی گرایشهایی که به توسط ارتعاشات بر مادهٔ نخاعی مغز منطبع می شوند. درواقع، همیشه در مغز ارتعاشات هست، هرچند چپستی آنها بر تجربهٔ گذشتهٔ انسان و البته بر تأثیرات بیرونی کنونی بازسته است. بدین سان می توان علت خاطرات و تصورات را توضیح داد، ولو علت آشکاری در احساس کنونی نباشد. ساختمان حیات ذهنی پیچیدهٔ انسان را باید برحسب تداعی تصورات تبیین کرد که هارتلی آن را به نفوذ عناصر «همپهلو» تحویل کرد، جایی که «همپهلو» دربردارندهٔ همپهلویی متوالی است. هنگامی که احساسهای مختلف مکرر باهم تداعی می شوند، هرکدام از آنها با تصورات فرآوردهٔ احساسهای دیگر متداعی می گردد؛ و تصورات مطابق با احساسهای متداعی به تداعی متقابل راه می یابند.

هارتلی مبدا تداعی را در تبیین پیدایش تصورات و احساسات اخلاقی انسان به کار برد. ولی ملاحظهٔ اصرارش براین نکته اهمیت دارد که محصول تداعی می تواند تصویری جدید باشد، بدین معنی که تداعی چیزی بیشتر از حاصل جمع عناصر برساننده اش است. او همچنین پا می فشرد که آنچه در سامان طبیعت متقدم است، کمالی کمتر از آنچه متأخر است دارد. به عبارت دیگر، هارتلی نمی کوشید تا زندگی اخلاقی را به عناصر غیر اخلاقی تحویل کند، این گونه که بگوید زندگی اخلاقی چیزی بیشتر از عناصر غیر اخلاقی نیست. بلکه او می کوشید تا با کاربرد تصور تداعی تبیین کند که چگونه عنصر نوپیدای برتر از عناصر فروتر، و بفرجام از يك منبع اصلی یعنی احساس فرامی آید. او سعی در اثبات آن می ورزید که حس اخلاقی و امیال غیرخواهانه، ممیزات اصیل طبیعت آدمی نیستند بلکه به میانجی کنش تداعی از امیال خودبینانه و گرایش به کسب سعادت خصوصی پیدا می آیند.

هارتلی بنا بر مقتضیات نظریه های فیزیولوژیکی و روانشناختی خود، دیدگاهی جبرانگاران^{۱۵۷} را ولو به نادرخواه پذیرفت. اما اگرچه برخی منتقدان بر آن بودند که نظریه های او معادل با احساس باوری^{۱۵۸} مادی است، او خودش بر نظر دیگری می رفت، و می کوشید تا تطور لذتهای برتر را از لذتهای فروتر، از لذتهای حس و مصلحت شخصی، از طریق لذتهای همدلی و نیکخواهی تا لذت برین مهر ناب به خدا و انکار نفس کامل، پی جویی کند.

۶. تاکر

هنگام بررسی نظریهٔ اخلاقی هاجسن، عنصر فایده باوری را دیدیم که در آن منرج است. موارد

روشنتری از پیشی‌جویی بر فایده‌باوری متأخر را در نظریه‌های تاکر و پیلی می‌بینیم (صرف‌نظر از هیوم که جداگانه و به تفصیل به او خواهیم پرداخت).

آبراهام تاکر^{۱۵۹} (۱۷۰۶-۷۴)، مصنف در طلب نور طبیعت^{۱۶۰} که سه جلدش در ایام حیاتش درآمد، باور داشت که نظریه حس اخلاقی، بدل اخلاقی نظریه تصورات فطری است که لاک در ابطالاش کام یافته بود. تاکر، مانند هارتلی، هرچند وامش را به لاک ذکر نمی‌کند، کوشید تا به یاری مبداء تداعی که نام «تبدل»^{۱۶۱} بر آن نهاد، «حس اخلاقی» و معتقدات اخلاقی را توضیح دهد. تاکر در مدخل در طلب نور طبیعت به خوانندگانش اطلاع می‌دهد که او طبیعت آدمی را بازجسته و پی برده است که خرسندی^{۱۶۲}، یعنی خرسندی خصوصی هر کس، سرچشمه فرجامین همه افعال اوست. ولی همچنین به خوانندگانش می‌گوید که او سر آن داشته است که قاعده احسان فراگیر^{۱۶۳} یا نیکخواهی را مقرر بدارد که بدون استثنا معطوف به همه انسانهاست، و قاعده بنیادین کردار عبارت از تلاش در راه خیر یا سعادت همگانی است؛ یعنی افزودن بر سرمایه مشترک خرسندی. بنابراین او باید بازنماید که چگونه کردار غیرخواهانه ممکن است چنانچه هراسانی به حکم طبیعت ناگزیر از جستن خرسندی خویش است. برای این کار حجت می‌انگیزد که از طریق «تبدل» آنچه نخست وسیله بود، کم‌کم در شمار غایت آمد. مثلاً، «لذت سودجویی» ما را به گزاردن خدمت در حق دیگران برمی‌انگیزد چرا که خدمتگزاری را دوست داریم. به‌مرور زمان نیکخواهی یا خدمت در حق دیگران به غایتی در نفس خود مبدل می‌گردد، بدان معنی که کسی در اندیشه برآوردن خرسندی خویش نمی‌افتد. به میانجی فراگردی همسان، فضیلت کم‌کم از بهر خودش خواسته می‌شود و قواعد کلی کردار شکل می‌گیرند.

اما تاکر در تبیین افعال کاملتری که از فداکاری^{۱۶۴} سر می‌زنند، به مشکل برخورد. انسان ممکن است با دیگران مهربان باشد زیرا رفتار مهربان را دوست می‌دارد و در نامهربانی هیچ خرسندی نمی‌جوید. و بسا که سپس بدون اعتنا به خرسندی خویش به شیوه‌ای مهربان رفتار کند. ولی، همچنان که تاکر یادآور می‌شود، نیکوکاری و برآمدن در پی افزودن سعادت همگانی مادام که آدمی از گرایش به چنان رفتاری برای افزودن سعادت خودش آگاهی ندارد یک چیز است، و دریافت روشن این معنی که برخاستن در پی خیر همگانی گنجایش خود آدمی را برای خرسندی به پایان می‌آورد چیز دیگر است. آدمی که جاننش را در راه کشورش می‌گذارد ممکن است آگاه باشد که فعلش مضایر سعادت خودش است، بدین معنی که گنجایش بر خورداری و لذت بیشتر را به پایان می‌آورد. چنان افعال را چگونه می‌توان تبیین و توجیه کرد؟

159. Abraham Tucker

160. *The Light of Nature Pursued*

161. translation

162. satisfaction

163. universal charity

164. self-sacrifice

مسئله، دست کم به رضای تاکر، این گونه گشوده می شود که او از طبیعت انسان که آن را فی نفسه همچون چیزی به تجربه مفروض می پندارد درمی گذرد و مفاهیم خدا و آخرت را پیش می کشد. او فرض می گیرد که يك «بانك دنیا»^{۱۶۵} یا سرمایه مشترکی از سعادت هست که خدا اداره اش می کند. انسانها بواقع استحقاقی ندارند، و خدا سرمایه مشترک سعادت یا لذت را در سهام مساوی بخش می کند. لذا من با کوشش در راه افزایش سعادت همگانی، بناگزیر سعادت خودم را می افزایم؛ زیرا خدا بیقین سهم مرا به موقع خواهد داد، اگر نه در دنیا باری در آخرت. چنانچه از خودگذشتگی من در راه خیر همگانی باشد، من سرانجام بازنده نخواهم بود. برآستی، من خرسندی فرجامینم را فزونی خواهم بخشید.

این حجت زیرکانه آشکارا مهمترین ویژگی نظریه اخلاقی تاکر از دیدگاه تاریخی نیست. مهمتر از آن، ارزیابی کمی او از لذت است (لذتها در درجه فرق دارند نه در نوع) و نیز اصرارش بر خرسندی خصوصی به عنوان انگیزه غایی کردار، ارزیابی او از قواعد اخلاقی برحسب رهنمونی به نیکبختی یا خوشی عام، و سعی او در باز نمودن اینکه چگونه خویشتن خواهی بنیادی انسان را می توان با نیکخواهی و کردار غیرخواهانه آشتی داد. اینجا ما عناصر فایده باوری متأخر را پیدا می کنیم. دشواریهای مشترک در روایت تاکر و فایده باوری بنتام، جیمز و جان استوارت میل به بهترین وجه در ارتباط با سه تن دوم قابل بحث است.

۰۷. پیلی

ویلیام پیلی^{۱۶۶} (۱۷۴۳-۱۸۰۵) مدرس دانشکده کرایست در کیمبریج گردید، جایی که در آن دانش آموخته بود. او سپس مقامهای کلیسای گوناگونی یافت، هرچند هرگز مقامی عالی به او ندادند، زیرا می گویند که قائل به آرای «بلندنظران» بود.

آوازه پیلی بیش از همه به سبب نوشته هایش در دفاع از اعتبار دین طبیعی و مسیحیت است، بویژه از برکت نگاهی به گواهیهایی مسیحیت^{۱۶۷} (۱۷۹۴) و الهیات طبیعی، یا گواهیهایی وجود و صفات خدا که از نموده های طبیعت گردآمده اند^{۱۶۸} (۱۸۰۲). او در این تصنیف آخر روایت پرورده خودش را از برهان از روی طرح و تدبیر (برهان اتقان صنع) در اثبات خدا^{۱۶۹} عرضه داشت. او برهانش را برپایه پدیده های آسمانی استوار نمی دارد. «عقیده من درباره نجوم همیشه این بوده است که نجوم بهترین وسیله ای نیست که بدان فاعلیت آفریدگاری عاقل را مبرهن داریم. بلکه چون این نکته

165. bank of the universe

166. William Paley

167. View of the Evidences of

Christianity 168. Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of

the Deity collected from the Appearances of Nature

169. argument from design

به ثبوت رسید، نجوم فراتر از همه علوم دیگر جلال کارهای او را می‌نماید.»^{۱۷۰} در عوض، به گفته خودش، نظرش را بر کالبدشناسی (آناتومی) بنیاد می‌کند؛ یعنی برگواهی طرح و تدبیر در تن زنده جانداران، بویژه در تن زنده انسان. و برهان می‌آورد که داده‌ها بدون ارجاع به ذهنی طراح و مدبر^{۱۷۱} تبیین‌ناپذیرند. «اگر در جهان صنع نمونه‌ای جز چشم نبود، همان به‌تنهایی برای تأیید چنین نتیجه‌ای که از آن می‌گیریم کفایت می‌کرد که وجود آفریدگاری عاقل واجب می‌آید.»^{۱۷۲} بارها گفته‌اند که برهان پیلی بروجود خدا از روی طرح و تدبیر به واسطه فرضیه تطور^{۱۷۳} از هرگونه قوتش محروم شده است. اگر معنای این سخن آن است که فرضیه تطور با هرگونه برهان غایت‌انگاران^{۱۷۴} بر وجود خدا ناهمساز درمی‌آید، عقیده‌ای محل چون و چراست. ولی اگر مراد از آن این است که برهان پیلی به‌سانی که او تقریرش می‌کند نایبسته است و خاصه که فرضیه تطور و داده‌های مؤیدش را باید در هر تقریر مجدد برهان پیش چشم آورد، به گمانم بیشتر کسان در این باره همدستان‌اند. پیلی پژوهنده چندان مبتکری نبود. مثلاً، قیاس تمثیل^{۱۷۵} معروفش از ساعت در آغاز کار، ابداع خودش نبود. و احتمالاً بسیاری چیزها را فرض مسلم می‌گرفت. ولی در ترتیب مطلب و موضوعش و در پروراندن برهانش، مهارت و توانایی بسیار چشمگیری بروز می‌دهد. و به عقیده من قولی مبالغه‌آمیز است، چنانکه گاه می‌گویند، که رشته فکری او بی‌ارزش است.

به هر روی، اینجا ما بیشتر با تصنیف پیلی درباره مبادی فلسفه اخلاقی و سیاسی^{۱۷۶} (۱۷۸۵) سروکار داریم، که روایتی تجدیدنظر شده و بسط‌یافته از درسهایش در کیمبرج بود. اینجا باز او چندان مبتکر نیست؛ او دعوی دار ابتکار نبود. و در پیشگفتارش صادقانه دینش را به ابراهام تا کر اقرار می‌کند.

پیلی در تعریف فلسفه اخلاقی می‌گوید: «آن علمی که به آدمیان تکلیف آنان و دلایلش را می‌آموزد.»^{۱۷۷} او بر این اندیشه نیست که ما می‌توانیم بر بنیان فرضیه حس اخلاقی، به لحاظ گونه‌ای غریزه، نظریه‌ای اخلاقی بسازیم. «به وجه کلی به نظر من یا همچو غریزی که فراهم آورنده حس اخلاقی‌اند وجود ندارند یا اکنون نباید آنها را از تعصبات و عادات ممتاز دانست، و به همین دلیل نمی‌توان در استدلال اخلاقی به آنها تکیه کرد.»^{۱۷۸} ما نمی‌توانیم درباره درستی یا نادرستی افعال نتیجه‌گیری کنیم بی‌آنکه «گرایش» آنها را در نظر آوریم؛ یعنی بدون در نظر آوردن

۱۷۰. مصنفات، ۱۸۲۱، ۴، ص ۲۹۷.

171. designing mind

۱۷۲. همان، ۴، ص ۵۹.

173. evolutionary hypothesis

174. teleological argument

175. analogy

176. *The Principles of Moral and Political Philosophy*

۱۷۸. مبادی، ۱، ۵، ۱، ص ۱۴.

۱۷۷. مبادی، ۱، ۱، ۱، ص ۱.

غایتشان. این غایت، نیکبختی است. ولی مراد از نیکبختی چیست؟ «به سخن دقیق، هروضعی را می‌توان مقرون به نیکبختی نامید که در آن مقدار یا مجموع لذت بر مقدار یا مجموع رنج فزونی می‌گیرد؛ و درجه نیکبختی به کمیت این فزونی بازسته است. و بیشترین کمیتی از آن که معمولاً در زندگی آدمی دست‌یافتنی است همان است که ما از نیکبختی مراد می‌گیریم آن‌گاه که تحقیق یا حکم می‌کنیم که نیکبختی انسان در چیست.»^{۱۷۹}

پیلی در ضمن تعیین نیکبختی مشخص، نظر تا کر را بر این معنی می‌پذیرد که «لذات تنها از حیث استمرار و شدت فرق می‌کنند.»^{۱۸۰} او می‌گوید که ممکن نیست يك آرمان کلی نیکبختی و معتبر برای همه وضع کنیم، زیرا آدمیان بسیار گونه‌گون‌اند. ولی فرضی به سود آن اوضاع و احوال زندگی هست که در آن همه آدمیان بیش از همه شادمان و خرسند می‌نمایند. این اوضاع و احوال مشتمل‌اند بر فعالیت امیال اجتماعی، فعالیت قوای ذهنی یا بدنی در طلب گونه‌ای «غایت دلپذیر» (غایتی که دل‌بستگی و امید مستمر فراهم می‌کند)، عاداتهای مبتنی بر حزم، و تندرستی.

فضیلت با روحی صریحاً فایده‌باورانه تعریف می‌شود. فضیلت عبارت است از «نیکوکاری در حق بشر، بر مقتضای اطاعت از مشیت خدا و به پاس نیکبختی جاویدان».^{۱۸۱} خیر بشر موضوع فضیلت است؛ مشیت خدا فراهم آورنده قاعده است؛ و نیکبختی جاویدان فراهم آورنده انگیزه. ما بیشتر نه در نتیجه تأمل سنجیده بلکه بروفق عاداتی که پیشاپیش مستقر گشته‌اند عمل می‌کنیم. از اینجا است اهمیت تشکیل عادات فضیلت‌مندانه کردار.

بر فرض این تعریف فضیلت، تفسیری فایده‌باورانه بر الزام اخلاقی را چشم می‌داریم. و این در واقع همان چیزی است که می‌یابیم. پیلی در پاسخ به این پرسش که چه معنایی را می‌خواهیم هنگامی که می‌گوییم انسان ملزم به کردن کاری است، می‌گوید: «انسان ملزم است آن‌گاه که به انگیزه شدیدی منتج از فرمان کس دیگر انگیزه می‌شود.»^{۱۸۲} «ما در قبال هیچ چیز ملزم نیستیم جز آنچه بدان چیزی را به دست می‌آوریم یا از دست می‌دهیم: زیرا هیچ چیزی نمی‌تواند برای ما 'انگیزه شدیدی' باشد.»^{۱۸۳} اگر چنین سؤال دیگری را بپرسند که چرا من به کردن کاری ملزمم، این جواب کاملاً بس می‌آید که من به ساقفه «انگیزه شدیدی» به کردن این کار انگیزه می‌شوم. پیلی اعتراف می‌کند که وقتی ابتدا خاطرش را به فلسفه اخلاقی مشغول داشت، به نظر می‌نمود که چیز مرموزی در آن موضوع هست، بویژه از حیث الزام. ولی به این نتیجه رسید که الزام اخلاقی مانند همه الزامهای دیگر است. «الزام چیزی جز باعنی یا نیروی کافی نیست، و به نحوی از فرمان کس دیگر منتج می‌شود.»^{۱۸۴} اگر بپرسند فرق بین حزم^{۱۸۵} و تکلیف در چیست، جوابش این است

۱۷۹. مبادی، ۱: ۶۰۱، ص ۱۶-۱۷. ۱۸۰. همان، ص ۱۸. ۱۸۱. مبادی، ۱: ۷۰۱، ص ۳۱.
۱۸۲. مبادی، ۱: ۲۰۲، ص ۴۴. ۱۸۳. همان، ص ۴۵. ۱۸۴. مبادی، ۱: ۳۰۲، ص ۴۶.

که یگانه فرق چنین است: «در يك مورد ما به لحاظ می گیریم که در دنیا چه چیز را به دست خواهیم آورد و چه چیز را از دست خواهیم داد؛ در مورد دیگر، ما همچنین به دیده می گیریم که ما در آخرت چه چیزی را به دست خواهیم آورد و چه چیزی را از دست خواهیم داد.»^{۱۸۶} لذا پیلای می تواند بگوید که «نیکبختی خصوصی انگیزه ماست، و مشیت خدا قاعده ما.»^{۱۸۷} مقصودش آن نیست که مشیت خدا صرفاً تحکمی است، بدین معنی که به کردن افعالی فرمان داده می شود که نسبتی با نیکبختی ما ندارند. خدا نیکبختی انسانها، و بدین سان افعال راهبر به این نیکبختی را اراده می کند. ولی خدا با پیوستن جزاهای ابدی پاداش و کیفر به کردار آدمی، الزام اخلاقی را تحمیل می کند، این گونه که باعث یا انگیزه شدیدی فراهم می آورد که از انگیزه حزم، تا جایی که حزم صرفاً با این دنیا کار دارد، اعتلا می جوید.

پیلای در چهارمین ضمیمه پژوهش درباره مبادی اخلاق^{۱۸۸} خود یادآور می شود که هیوم به کوشش کسانی که می خواهند اخلاق و الهیات را بیوندی نزدیک دهند خرده می گیرد. پیلای پای می فشرد که اما اگر جزاهای ابدی در کارند، حکیم اخلاقی مسیحی باید آنها را به لحاظ گیرد. آنچه ویژه اخلاق مسیحی است نه چندان محتوای اخلاق که انگیزه اضافی است که شناخت جزاهای ابدی فراهمش می آورد و به منزله باعثی برای فعل یا ترك عمل معینی کار می کند.

«پس افعالمان را باید بنابر گرایش آنها ارزیابی کرد. آنچه صلاح و مصلحت^{۱۸۹} است، حق است. تنها سودمندی هر قاعده اخلاقی است که الزام آن را برمی سازد.»^{۱۹۰} و ما هنگام ارزیابی پیامدهای افعال، باید بررسییم که پیامدها چه می بودند چنانچه همان گونه فعل را همگان روا می داشتند. این گزاره را که آنچه مصلحت است حق است باید به معنای مصلحت یا سودمندی دراز مدت تلقی کرد و آثار یا معلولهای نامستقیم و دور را افزون بر آثار یا معلولهای مستقیم و فوری منظور بداریم. بدین گونه در حالی که نتیجه جزئی جعل اسناد از دست رفتن مبلغی جزئی به سود آدمی جزئی است، پیامد کلیش همان نابودی ارزش هر گونه پول است. و قواعد اخلاقی را می توان با ارزیابی پیامدهای افعال به این معنای کلی برقرار داشت.

براستی پیلای به طرز هیمناساز و هماهنگ بر فایده باوری می رود. ولی درخور اعتناست که او هنگام پرداختن به قواعد و تکالیف اخلاقی جزئی و به صواب و خطای انواع خاص و جزئی افعال، بر این می گراید که اصرار اصلیش را بر انگیزه سعادت خصوصی از یاد ببرد و نفع همگانی را ملاک بگیرد. وانگهی، او با اصرار بر نیاز به پروردن و حفظ عاداتهای نیک، تا اندازه ای از همان مشکلات

۱۸۶. همان، ص ۴۷. ۱۸۷. همان، ص ۴۷.

188. Enquiry concerning the Principles of Morals

189. expedient

۱۹۰. مبادی، ۲، ۶؛ ۱، ص ۵۴.

بزرگی طفره می‌رود که از تصور محاسبه پيامدها به منزله ملاك نيك و بد، درست و نادرست برمی‌خیزند. ولی پيلي متمایل است که مشکلات جدی وارد بر دیدگاهش را مهمل گذارد و از آنها سرسری بگذرد. و مسلماتی که مفروض می‌دارد از اندازه بیرون‌اند. مثلاً، به هیچ‌رو بدیهی نیست که وقتی کسی می‌گوید که او اخلاقاً ملزم است، مرادش آن است که به انگیزه شدیدی منتج از فرمان کس دیگر انگیخته می‌شود. می‌توان براین ایراد افزود که به عقیده پيلي همه دستگاه‌های اخلاقی کمابیش به نتایج یکسان می‌رسند. آنان که می‌گویند من ملزم هستم که کار X را بکنم چرا که کار X ملایم چیزها است حتماً از ملایم، ملایم به فراآوردن نیکبختی را اراده می‌کنند. به سخن دیگر، پيلي فرض می‌گیرد که همه فیلسوفان اخلاقی به‌طور مضمر به فایده‌باوری قائل‌اند.

البته پيلي همچنین در نظریه سیاسیش فایده‌باور بود. از دیدگاه تاریخی، «حکومت ابتدا یا پیرسالار^{۱۹۱} بود یا نظامی^{۱۹۲}: حکومت پدر بر خانواده‌اش، یا حکومت فرمانده بر هم‌زمانش.»^{۱۹۳} ولی اگر دلیل الزام اتباع را به اطاعت از حاکم بجوئیم، یگانه جواب حق چنین است: «مشیت خدا به‌سانی که از مصلحت ناشی می‌شود.»^{۱۹۴} پيلي در توضیح مقصودش می‌گوید که مشیت خدا اقتضا دارد که نیکبختی آدمی تحقق یابد. جامعه مدنی به این غایت رهنمون است. جوامع مدنی برپا نتوانند بود مگر آنکه نفع و صلاح کل جامعه برای همه اعضا الزام‌آور باشد. از این‌رو مشیت خدا چنین حکم می‌کند که حکومت مستقر را باید اطاعت کرد به شرط آنکه «بدون گزند رسیدن به افراد جامعه نتوان در برابرش مقاومت ورزید یا دگرگونش ساخت.»^{۱۹۵} بدین‌سان پيلي نظریه قرارداد اجتماعی را باطل می‌داند و مفهوم سود همگانی یا «مصلحت همگانی»^{۱۹۶} را به‌منزله بنیاد (و نیز البته به‌منزله نمودار حد) الزام سیاسی جایگزین می‌کند. پیشتر هیوم بر همین رأی رفته بود.

۸. نقد

در این فصل در بیان آرای شاف‌تسبری و هاچسن گفتیم که اینان جویای رد نظر هابز درباره انسان بودند، این‌گونه که باز می‌نمودند که انگیزش‌های نیکخواهانه یا غیرخواهانه به اندازه انگیزش‌های خویش‌خواهانه طبیعی انسان‌اند، یا نیکخواهی به همان اندازه خوددوستی طبیعی است. و مندویل را منتقد و معارض شاف‌تسبری و لذا، به تضمن، مدافع نظرگاه هابز شمردیم. ولی مندویل دست‌کم از يك حيث منتقد هابز بود. زیرا درحالی که هابز می‌پنداشت که سرانجام تنها به واسطه بیم و اجبار است که آدمیان به فعل غیرخواهانه و ناظر به خیر جامعه کشیده می‌شوند، مندویل قائل بود که

191. patriarchal 192. military

همان‌جا ۱۹۵.

۱۹۴. میادی، ۶، ۳، ۱، ص ۳۷۵.

۱۹۳. میادی، ۶، ۱، ص ۳۵۳.

196. public expediency

خوشتن خواهی به تنهای خیر همگانی را برمی آورد و «رذایل» خصوصی، فواید عمومی اند. او بدین وجه دیدگاهی متفاوت از دیدگاه هابز اختیار کرد که خوشتن خواهی طبیعی فرد را چیزی می انگاشت که می بایست به اجارهایی که جامعه تحمیل کرده اند برآن چیره گشت. لیکن آشکارا همچنان راست است که مخالفان اصلی هابز، شافتمبری و هاجسن بودند.

هابز البته منتقدان و مخالفان دیگری نیز داشت. یکی از فصلهای پیشین را به افلاطونیان کیمبریج مصروف داشتیم، و در فصل واپسین شمه ای درباره سمیوئل کلارک گفتیم. افلاطونیان کیمبریج و کلارک عقل باور بودند، به این معنی که باور داشتند عقل آدمی به درک مبادی اخلاقی دگرگونی ناپذیر و جاویدان تواناست. و در دفاع از این نظر، با هابز مخالف بودند. ولی شافتمبری و هاجسن که همچنین با هابز مخالف بودند، به عقل باوری آنان اقتدا نکردند. در عوض، به نظریه حس اخلاقی توسل جستند. نمی خواهم بگویم که میان عقل باوران و مدافعان نظریه حس اخلاقی هیچ زمینه مشترکی نبود. زیرا در هر دو سنخ نظریه اخلاقی مثلاً عنصری از شهودباوری بود. ولی تفاوت های مهمی نیز میانشان بود. به دیده عقل باور، ذهن مبادی اخلاقی دگرگونی ناپذیر و جاویدانی را درک می کند که می تواند آنها را راهنمای کردار نهد. به دیده هوادار نظریه حس اخلاقی، انسان نه مبادی مجرد بلکه خصال اخلاقی را در موارد واقعی و مشخص^{۱۹۷} بلافاصله درک می کند.

یعنی مدافع نظریه حس اخلاقی احتمالاً بیش از عقل باور به شیوه کار ذهن آدمی هنگامی که احکام و داوریهای اخلاقی می دهد اعتنا می نماید. به عبارت دیگر، ما شاید توقع داریم ببینیم که او اعتنایی بیشتر به آنچه ما روانشناسی اخلاق می خوانیم می نماید. و درواقع ما در باتلر بویژه تیزبینی روانشناختی چشمگیری می یابیم. افزون براین، نظریه حس اخلاقی به طور کلی بازتابنده درکی است از دخالت «احساس»^{۱۹۸} یا بی واسطگی^{۱۹۹} در زندگی اخلاقی. تشابهی که میان تمیز اخلاقی و درک زیبایی شناختی^{۲۰۰} نهاده می شود در آشکار کردن این نکته یاری می دهد.

ولی اگر آگاهی اخلاقی عادی را بازجویم، می بینیم که «احساس» یا بی واسطگی تنها یکی از عناصر است. همچنین مثلاً دآوری یا حکم اخلاقی و فرمان مبتنی برحجیت^{۲۰۱} را باید منظور داشت. اسقف باتلر در تحلیلش از وجدان کوشید تا حق این رویه مطلب را بگذارد. و با این کار نظریه اصلی حس اخلاقی را تا اندازه ای دگرگون گرداند و ازجمله کسانی بود که اختلافهای تمیز اخلاقی و درک زیبایی شناختی را نشان دادند.

در نظریه اخلاقی باتلر نکته دیگری هست که باید بدان توجه نمود. شافتمبری و هاجسن بر «علو اخلاقی»، بر فضیلت به منزله وضعی از منش، و بر «امیال» تأکید ورزیده بودند. همچنان که دیدیم،

197. concrete 198. feeling 199. immediacy 200. aesthetic appreciation
201. authoritative imperative

نزد هاچسن نخستین موضوع حس اخلاقی عبارت از امیال مهربان یا نیکخواهانه بود. ولی وجدان و حکم اخلاقی در وهله اول با افعال سروکار دارند. بنابراین نزد باتلر گرایش می‌بینیم به بردن تأکید از امیال به افعال، نه البته افعال به لحاظ افعال بیرونی بلکه افعال بهسانی که خصالتشان را از انگیزه‌ها می‌گیرند و از آدمیزادگان سر می‌زنند. و هرچه بیشتر تأکید بر افعال گذاشته می‌شود، همانندسازی اخلاق با زیبایی‌شناسی بیشتر پس می‌نشیند.

در نظریه‌های اخلاقی شافتمبری و هاچسن چند عنصر بالقوه بودند. نخست، تصور نیکخواهی فراگیر، هنگامی که با تصور ایجاد نیکبختی بی‌بوند، بطبع به یک نظریه فایده‌باورانه می‌انجامد. و پیش‌جویی بر فایده‌باوری را در یک رویه فلسفه هاچسن دیدیم. بدین‌سان، از رویه روانشناسی، هارتلی و تاکر با به کار بردن مبداء تداعی لاک کوشیدند تا باز نمایند چگونه غیرخواهی و نیکخواهی امکان‌پذیرند، ولو آنکه آدمی بطبع جویای خرسندی خویش است. بعلاوه، نزد تاکر، و از او بیشتر نزد پیلی، گونه‌ای فایده‌باوری لاهوتی می‌یابیم. اما هنگامی که پیلی بر اندیشه پاداش الهی به‌منزله انگیزه‌ای برای فعل غیرخواهانه تکیه می‌نهاد، البته دیدگاهی اختیار کرد که با دیدگاه شافتمبری و هاچسن فرق بسیار داشت.

دوم، هم در نزد شافتمبری هم در نزد هاچسن، با تکیه‌شان به روی فضیلت و منش، نقطه عزیمتی می‌یابیم برای اخلاقی مبتنی بر تصور کمال نفس^{۲۰۲} انسان یا بر پرورش هماهنگ و کامل سرشت آدمی و نه بر بنیاد فایده‌باوری لذت‌باورانه. و تا جایی که باتلر طرح تصور سلسله‌مراتبی از مبادی را در انسان زیر حجت مستولی وجدان کشید، به پروراندن این تصور یاری داد. وانگهی، تصور شافتمبری از تطابق میان انسان یا عالم صغیر^{۲۰۳}، و تمام آنچه او بخشی از آن را می‌سازد، تا اندازه‌ای به دست هاچسن پرورش یافت که این تصور را به تصور خدا متصل کرد. اینجا انگاری مبانی و مایه‌های مابعدالطبیعی برای پرورش اخلاق ایدئالیستی پیدا می‌آیند. ولی عنصر فایده‌باورانه نزد اندیشمندانی که در این فصل به آنان پرداختیم^{۲۰۴} بیشترین تأثیر را داشت. نیروی انگیزاننده پرورش اخلاق ایدئالیستی در قرن نوزدهم از سرچشمه دیگری آمد.

بدین منوال در نظریه‌های اخلاقی فیلسوفانی که در این فصل ذکرشان رفت، شماره چشمگیری از عناصر و امکانات متباین بود. اما تصویر جامعی که می‌بینیم، تصویری است نمایان رشد فلسفه اخلاقی همچون موضوع جداگانه‌ای از پژوهش، که بخش بیشترش از حکمت لاهوتی جداست و روی پای خودش ایستاده است، ولو آنکه کسانی مانند هاچسن و باتلر البته و چنانکه می‌شایست

202. self-perfection

203. microcosm

۲۰۴. مرادم این معنی نیست که باتلر را می‌توان به تعبیر شایسته فایده‌باور خواند. هم از این حیث، خطاست که هاچسن را به این نحو وصف کنیم.

می‌کوشیدند تا اخلاق را به باورهای لاهوتیشان پیوندند. این دلبستگی به فلسفه اخلاقی همواره یکی از ویژگیهای اندیشه انگلیسی بوده است.

فصل ۱۱

بارکلی

(۱)

۱. زندگی

جرج بارکلی^۱ در ۱۲ مارس ۱۶۸۵ در کیلکترین^۲ نزدیک کیلکنی^۳ در ایرلند زاده شد. خانواده‌اش از تبار انگلیسی بود. او را در یازده سالگی به دبیرستان کیلکنی فرستادند، و در مارس ۱۷۰۰ در پانزده سالگی به دانشکدهٔ ترینیتی^۴ در دابلین^۵ رفت. پس از تحصیل درس در رشته‌های ریاضیات، زبان، منطق و فلسفه، دانشنامهٔ لیسانس خود را در ۱۷۰۴ گرفت. در ۱۷۰۷ حساب^۶ و متفرقات ریاضی^۷ را منتشر کرد، و در ژوئن همان سال مدرس دانشکده گردید. بارکلی از همان هنگام به شك آوردن در وجود ماده آغاز کرده بود. دلبستگی‌اش را به این موضوع، مطالعهٔ اندیشه‌های لاک و مالبرانش برانگیخته بود. در اجرای مقررات قانون، او در ۱۷۰۹ به شماسی و در ۱۷۱۰ به کشیشی در کلیسای پروتستان منصوب گشت، و صاحب مناصب دانشگاهی گوناگون بود، نخست به‌عنوان مدرس و سپس از سال ۱۷۱۷، به‌عنوان مدرس ارشد. ولی در ۱۷۲۴ مقام ریاست کلیسای دری^۸ را به‌دست آورد و ناگزیر از مدرسیش استعفا کرد. البته اقامتش در دانشکده بدون گسستگی نبود. به لندن سفر کرده بود و آنجا با آدیسین^۹، استیل^{۱۰}، پوپ^{۱۱} و دیگر نامداران آشنا شده بود.

چندی از استقرار بارکلی در مقام رئیس کلیسای دری نگذشته بود که رهسپار لندن شد تا علاقهٔ پادشاه و محافل دولتی را به طرح تأسیس آموزشگاهی در جزیرهٔ برمودا^{۱۲} برای تعلیم و تربیت پسران کشاورزان انگلیسی و سرخپوستان بومی جلب کند. گویا نظرش این بود که جوانان انگلیسی

-
- | | | | | |
|--------------------|----------------------------|-------------|------------|-----------|
| 1. George Berkeley | 2. Kilcrene | 3. Kilkenny | 4. Trinity | 5. Dublin |
| 6. Arithmetica | 7. Miscellanea mathematica | 8. Derry | 9. Addison | |
| 10. Steele | 11. Pope | 12. Bermuda | | |

و سرخپوستان راه درازی را از زمینلاد^{۱۳} امریکا برای تحصیل آموزش عمومی و بویژه دینی بیابند و سپس به زمینلاد بازگردند. بارکلی به گرفتن امتیاز و تصویب پارلمانی عطا‌ی پیشنهاد توفیق یافت، و در ۱۷۲۸ همراه تنی چند از دوستان به مقصد امریکا به کشتی نشست و رهسپار نیویورک^{۱۴} در رود آیلند^{۱۵} شد. چون از معقولی طرح پیشینش به شك افتاد، برآن شد که همینکه عطا داده شود، اجازه بگیرد که آموزشگاه پیشنهادش را در رود آیلند بسازد نه در برمودا. ولی پولی نصیبش نشد، و بارکلی رخت بازگشت به انگلستان بربست و در پایان اکتبر ۱۷۳۱ به لندن رسید.

بارکلی پس از بازگشت به انگلستان در لندن به امید ارتقای منصب نشست، و در ۱۷۳۴ به اسقفی کلونین^{۱۶} برگماشته شد. تبلیغ پرآوازه‌اش به سود محاسن آب قطران^{۱۷} که آن را دوی همه بیماریهای انسان می‌پنداشت، به همین دوره زندگانش متعلق است. درباره این علاج ویژه هرچه بیندیشند، در شور و اشتیاق بارکلی به آرام بخشیدن رنج گفتگویی نیست.

در ۱۷۴۵ بارکلی از قبول منصب سودبخش‌تر اسقفی کلاخیر^{۱۸} روی گرداند؛ و در ۱۷۵۲ با همسر و خانواده‌اش در آکسفرده مستقر شد و در خیابان هالیول^{۱۹} خانه گرفت. او روز چهاردهم ژانویه ۱۷۵۳ به مرگی آرام درگذشت، و در نمازخانه کرایست‌چرچ^{۲۰} («کلیسای مسیح») که مقرر روحانی حوزه اسقفی آکسفرده بود به خاک سپرده شد.

۲. مصنفات

مهمترین مصنفات فلسفی بارکلی در دوره آغازین مشی زندگیش، یعنی در ظرف نخستین دو سال متریسی او در دانشکده ترینیتی نوشته شد. جستار درباره نظریه جدید رؤیت^{۲۱} به سال ۱۷۰۰ درآمد. بارکلی در این تصنیف به مسائل رؤیت پرداخت. مثلاً، مبانی احکام آدمی را درباره فاصله، اندازه و موضع تحلیل کرد. ولی اگرچه همان‌گاه به صدق فلسفه نفی ماده^{۲۲} باور آورده بود، آیینش را که به پاس آن آوازه‌اش همه‌جا افتاد در جستار بیان نکرد. این آیین را در نخستین بخش رساله درباره مبادی شناخت آدمی^{۲۳} (منتشر به سال ۱۷۱۰)، و در سه گفت و شنود میان هیلاس و فیلونوس^{۲۴} (منتشر به سال ۱۷۱۳) پیش نهاد. کار مقدماتی به‌روی جستار و مبادی در دفتر یادداشت‌های بارکلی

۱۳. mainland: «[زمین + لاد (= بن، اصل)]، پهنه وسیعی از خشکی که شامل جزء اعظم خاک یک کشور است (معمولاً در مقابل جزیره و شبه‌جزیره گفته می‌شود).» (دایرةالمعارف مصاحب).

14. Newport 15. Rhode Island 16. Cloyne 17. tar-water 18. Clogher
19. Holywell 20. Christ Church 21. An Essay towards a New Theory of Vision
22. immaterialism 23. A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge
24. Three Dialogues between Hylas and Philonous

مندرج بود که در ۱۷۰۷ و ۱۷۰۸ نوشته شد. این یادداشتها را ای.سی. فریزر^{۲۵} در ۱۸۷۱ به عنوان دفتر یادداشت اندیشه های مابعدالطبیعی گاهگاهی^{۲۶} و پروفیسور ای.ای. لیوس^{۲۷} در ۱۹۴۴ به عنوان شروح فلسفی^{۲۸} انتشار دادند. بارکلی در ۱۷۱۲ جزوه ای درباره اطاعت انفعالی^{۲۹} درآورد که در آن به تأیید آیین اطاعت انفعالی پرداخت، هرچند با تصدیق حق شورش در موارد افراطی حکومت جباری، وصف و قیدی برآن نهاد.

رساله لاتین بارکلی به نام درباره حرکت^{۳۰} در ۱۷۲۱ درآمد، و همان سال جستار درباره پیشگیری از انهدام بریتانیای کبیر^{۳۱} را منتشر کرد که مشتمل بود بر دعوت به دیانت، کوشندگی، صرفه جویی و روحیه ملت خواهی به لحاظ بلاهای ناشی از ماجرای معروف به «حباب دریای جنوب»^{۳۲}. بارکلی در امریکا که بسر می برد، *السیفرون* یا خرده فیلسوف^{۳۳} را نوشت که به سال ۱۷۳۲ در لندن انتشارش داد. این تصنیف که مشتمل بر هفت همپرسه (دیالوگ) است، مفصلترین کتاب او و ذاتاً درباب دفاع از مسیحیت است که روی سخنش با آزاداندیشان است. در ۱۷۳۳، نظریه رؤیت یا زبان بصری در اثبات و تبیین حضور بی واسطه و عنایت خداوند^{۳۴} در پاسخ به نقدی منتشر شده در روزنامه بر جستار درآمد؛ و در ۱۷۳۴، بارکلی تحلیل گر، یا گفتاری خطاب به ریاضیدانی کافر^{۳۵} را درآورد که در آن به نظریه فلوکسیونهای نیوتن می تاخت و حجت می آورد که اگر در ریاضیات اسرار هست، پس عقلایی است که در دین نیز اسرار را چشم بداریم. دکتر جُورین^{۳۷} نامی پاسخی منتشر کرد، و بارکلی با دفاع از آزاداندیشی در ریاضیات^{۳۸} که در ۱۷۳۵ منتشر شد، به جوابش برخاست.

در ۱۷۴۵ بارکلی دو نامه انتشار داد، یکی خطاب به امت کلیسای خودش، دیگری خطاب به کاتولیکهای ساکن در حوزه اسقفی کلونین. در نامه دوم، بر عدم مشارکت در شورش جکوبایتها^{۳۹} اصرار می ورزید. آرای او درباره مسئله يك بانک ایرلندی در سالهای ۱۷۳۵، ۱۷۳۶ و ۱۷۳۷ در سه بخش به عنوان جوینده^{۴۰} بدون نام و نشان نویسنده در دابلین منتشر شد. بارکلی به امور ایرلند بسیار دلبسته بود، و در ۱۷۴۹ سخنی با خردمندان^{۴۱} را خطاب به روحانیان کاتولیک کشور نوشت و

-
25. A. C. Fraser 26. *Commonplace Book of occasional Metaphysical Thoughts*
 27. A. A. Luce 28. *Philosophical Commentaries* 29. *Passive Obedience*
 30. *De motu* 31. *An Essay towards preventing the Ruin of Great Britain*
 32. *South Sea Bubble* 33. *Alciphron or the Minute Philosopher* 34. *The Theory of Vision or Visual Language showing the immediate Presence and Providence of a Deity Vindicated and Explained*
 35. *The Analyst or a Discourse addressed to an Infidel Mathematician* 36. *fluxions* 37. *Dr. Jurin* 38. *A Defence of Free-thinking in Mathematics*

۳۹. Jacobites؛ هواداران جیمز دوم پادشاه انگلستان پس از برافتادن او (۱۶۸۸)، و نیز هواداران استوارتها. — م.
 40. *The Querist* 41. *A Word to the Wise*

به آنان اصرار ورزید که به نهضتی در راه بهبود اوضاع و احوال اجتماعی و اقتصادی بپیوندند. او در زمینه تبلیغش به سود محاسن آب قطران، تصنیفی به نام سیریس^{۴۲} را در ۱۷۴۴ درآورد که همچنین دربردارنده مقداری فلسفه بود. و بازپسین تصنیف شناخته‌اش، اندیشه‌های دیگر درباره آب قطران^{۴۳} بود که در سرآغاز نوشته‌های پراکنده^{۴۴} او (منتشر به سال ۱۷۵۲) گنجانده شده است.

۳. روح اندیشه بارکلی

فلسفه بارکلی هیجان‌انگیز است بدان معنی که تقریر مختصری از آن (مثلاً، فقط خدا، ارواح متناهی و تصورات ارواح وجود دارند) فلسفه‌اش را چندان دور از جهان‌بینی انسان متعارف می‌نمایاند که توجه‌مان را به خود می‌کشد. از خود می‌پرسیم چگونه می‌شود که فیلسوف بلندپایه‌ای خودش را در انکار وجود ماده برحق بینگارد؟ براستی، هنگامی که بارکلی مبادی شناخت آدمی را درآورد، چنانکه انتظار می‌رفت آماج انتقاد و حتی تمسخر قرار گرفت. به دیده بسیار کس چنین می‌نمود که او منکر چیزهایی به آن آشکارگی شده است که هیچ انسان متعارف درستیشان را درمحل سؤال نمی‌آورد، و آرای می‌آورد که راستیشان به هیچ‌رو آشکار نیست. همچو فلسفه‌ای جز اوهام گزافه‌آمیز نبود. برخی می‌اندیشیدند که نویسنده‌اش چه‌بسا آدمی پریشان‌روان یا جوینده بدایع خارق اجماع^{۴۵} یا ایرلندی مطایبه‌گویی است که مزاحی ساخته و پرداخته است. ولی کسی که باور داشت یا به چنین باوری فرامی‌نمود که خانه‌ها و میزها و درختها و کوه‌ها عبارت از تصورات ارواح یا اذهان‌اند، عقلاً نمی‌توانست از دیگران چشم‌بدارد که در عقایدش شریک شوند. بعضی تصدیق می‌کردند که برهانه‌های بارکلی زیرکانه و ظریف‌اند و ابطالشان دشوار است. در عین حال، برهانه‌های او باید عیبی داشته باشند که به چنان نتایج خارق اجماع می‌کشیدند. عده‌ای دیگر برآن بودند که رد نظر بارکلی آسان است. واکنش ایشان در برابر فلسفه او با رد معروف دکتر سمیوئل جانسن^{۴۶} به‌خوبی نمادین گشته است. دکتر دانا به سنگ بزرگی لگد زد و سپس بانگ برآورد: «اینچنین نظرش را رد می‌کنم.»

لیکن خود بارکلی فلسفه خودش را به هیچ‌رو وهمی گزافه‌آمیز، خلاف عقل سلیم^{۴۷}، یا حتی مغایر با باورهای طبیعی مردم متعارف نمی‌شمرد. به‌عکس، معتقد بود که جانبدار عقل سلیم است، و به تصریح خودش را در طراز عامیان، به‌تمایز از استادان و، به ظن او، فیلسوفان گمراه مابعدالطبیعه می‌نهاد که آیین‌های غریب و خارق عادت می‌آوردند. در دفتر یادداشت‌هایش چنین مطلب پرمعنایی را می‌خوانیم: «یادداشت: باید مابعدالطبیعه و مانند آن را همواره طرد کرد و آدمیان را به عقل سلیم

42. *Siris*43. *Farther Thoughts on Tar-water*44. *Miscellany*45. *paradoxical*

46. Dr. Samuel Johnson

47. *common sense*

بازخواند.^{۴۸} برآستی نمی‌توانیم براین گراییم که فلسفهٔ بارکلی را روی هم‌رفته نمونه‌ای از طرد مابعدالطبیعه بدانیم؛ ولی انکار او بر نظریهٔ لاک درباب جوهر مادی پوشیده، بیقین در نزد او نمونه‌ای از این کار بود. و او نمی‌پنداشت که آیینش براین معنی که اجسام یا اشیای محسوس قائم به ذهنهای مدرک‌اند، با آرای انسان متعارف ناسازگار درمی‌آید. راست است که آدم متعارف می‌گوید که میز وجود دارد و در اطاق حاضر است حتی هنگامی که کسی آنجا نباشد که ادراکش کند. اما بارکلی پاسخ می‌دهد که او خواهان انکار این قول نیست که میز به معنایی وجود دارد آنگاه که کسی در اطاق نباشد که ادراکش کند. پرسش برسر آن نیست که آیا چنان گزاره راست است یا دروغ، بلکه برسر این است که گزاره به کدام معنی راست است. از این گفته چه معنایی را می‌خواهیم که میز در اطاق است هنگامی که کسی حضور ندارد که ادراکش کند؟ چه معنایی تواند داد جز آنکه اگر کسی وارد اطاق بشود، تجربه‌ای بر او عارض می‌شود که دیدن میز می‌خوانیم؟ آیا آدم متعارف دلیل نخواهد آورد که مراد او همین است هنگامی که می‌گوید میز در اطاق است حتی وقتی که هیچ کس ادراکش نکند؟ من نمی‌خواهم بگویم که مطلب به همان سادگی است که از ظاهر این پرسشها برمی‌آید. همچنین نمی‌خواهم که خودم را به قبول نظر بارکلی متعهد کنم. بلکه می‌خواهم پیشاپیش به اختصار بگویم که چگونه بارکلی می‌توانست برآن رود که آرایی که همعصرانش و هم‌آمیز^{۴۹} می‌شمردند، بواقع با عقل سلیم یکسره همسازند.

هم اینک پرسیدیم که مرادمان از این گفته چیست که جسمی یا چیزی محسوس وجود دارد آنگاه که درواقع ادراک نمی‌شود. بارکلی نه همان یکی از فیلسوفانی بود که می‌توانند زبان خودشان را نیکو بنویسند: او همچنین سخت دلمشغول معانی و کاربردهای کلمات بود. این البته یکی از دلایل عمدهٔ رغبتی است که امروزه فیلسوفان انگلیسی به مصنفات او می‌نمایند. زیرا آنان در وجود او پیشگام نهضت تحلیل زبانی^{۴۹} را می‌بینند. مثلاً، بارکلی بر نیاز به تحلیل دقیق لفظ «وجود»^{۵۰} پای می‌فشرد. در یادداشت‌هایش خاطر نشان می‌سازد که از قدمای فلاسفه بسیاری به محال‌گویی درمی‌افتادند از آن‌رو که نمی‌دانستند وجود چیست. ولی «اصرار عمدهٔ من به روی کشف طبع و معنی و دلالت وجود است.»^{۵۱} به دیدهٔ بارکلی، گزارهٔ «وجود داشتن عبارت از مدرک شدن است» (Esse est percipi)، نتیجهٔ تحلیل دقیق لفظ «وجود» است آنگاه که می‌گوییم چیزهای محسوس یا محسوسات^{۵۲} وجود دارند. باز، بارکلی به معنی و کاربرد الفاظ مجرد^{۵۳}، از آن گونه که در نظریه‌های

۴۸. شروح فلسفی، ۷۵۱؛ ۱، ص ۹۱. مرجع ارجاعات ما به نوشته‌های بارکلی برحسب جلد و صفحه، عبارت است از نسخهٔ مصنفات او به ویرایش انتقادی ای. ای. لیوس و تی. ای. چسپ (T. E. Jessop).

49. linguistic analysis

50. existence

۵۱. شروح، ۴۹۱؛ ۱، ص ۲-۶۱.

52. sensible things

53. abstract terms

علمی نیوتنی می‌آیند، اعتنای خاص می‌نمود. و تحلیلش از کاربرد آنها توانایش بخشید تا بر آرای دربارۀ پایگاه نظریه‌های علمی که سپس متداول گشته‌اند پیشی جوید. نظریه‌های علمی فرضیات‌اند، و خطاست بیندیشیم که چون فرضیه‌ای علمی «کار می‌کند»، بضرورت باید مبین توانایی طبیعی ذهن آدمی بر رسوخ در ساخت فرجامین واقعیت و نیل به حقیقت غایی باشد. افزون براین، الفاظی مانند «گرانی»، «جاذبه» و جز آن، بیقین دارای کاربردهای خویش‌اند؛ ولی گفتن اینکه چنان الفاظ ارزش افزارهایی برای برآوردن غایت یا غرضی را دارند، يك مطلب است و گفتن آنکه برهستیها یا کیفیات پوشیده دلالت می‌کنند، مطلب بکلی دیگری است. استعمال کلمات مجرد، اگرچه پرهیزناپذیر است، باری براین می‌گراید که فیزیک و متافیزیک را بیالاید و تصور باطلی از پایگاه و کارکرد نظریه‌های فیزیکی به ما بدهد.

ولی با آنکه بارکلی دربارۀ طرد مابعدالطبیعه و بازخواندن آدمیان به عقل سلیم سخن می‌راند، خودش فیلسوف مابعدالطبیعی بود. مثلاً می‌پنداشت که بر فرض تبیین او از وجود و طبع چیزهای مادی، چنین نتیجه یقینی برمی‌آید که خدا وجود دارد. هیچ جوهری مادی (اسطقس پوشیده و ناشناخته لاک) در میان نیست تا کیفیاتی را که بارکلی «تصورات»^{۵۴} می‌نامید نگاه‌دارد. بنابراین، چیزهای مادی را می‌توان به دسته‌های تصورات تحویل کرد. اما تصورات نمی‌توانند جدا از ذهنی، به خودی خود وجود داشته باشند. درعین حال پیداست که فرقی هست میان تصوراتی که ما برای خودمان می‌سازیم و آفریده متخیله‌اند (همچون تصور پری دریایی یا اسب شاخدار)، و پدیده‌ها یا «تصوراتی» که آدمی در اوضاع و احوال عادی و هنگام بیداری ادراک می‌کند. من می‌توانم جهانی متخیل از آن خودم بیافرینم؛ ولی دیده‌هایم آنگاه که چشم از کتاب برمی‌دارم و از پنجره بیرون را می‌نگرم، وابسته به من نیستند. پس این «تصورات» را ناچار ذهنی یا روحی بر من عرضه می‌دارد؛ یعنی خدا. این دقیقاً طرز بیان بارکلی نیست؛ اما همین قنر اشاره‌ای است کوتاه براین که به نظر او پدیده‌باوری^{۵۵} مستلزم خداباوری^{۵۶} است. اینکه چنین استلزامی واقع است یا نه، البته سؤال دیگری است. ولی بارکلی می‌اندیشید که واقع است؛ و همین، يك دلیل آن است که چرا او می‌پنداشت که اعتقاد به خدا، کار عقل سلیم ساده است. اگر ما نگرشی بر پایه عقل سلیم^{۵۷} به وجود و طبع مادیات اختیار کنیم، به تصدیق وجود خدا می‌انجامیم. به‌خلاف، اعتقاد به جوهر مادی، راه به الحاد می‌برد. این موضوعی کمابیش مهم است چنانچه بخواهیم روح فلسفین بارکلی را بررسییم. زیرا او

54. ideas

۵۵. phenomenism: نظریه‌ای براین معنی که شناخت یقینی یا علمی، منحصر به شناختن پدیده‌ها (phenomena) است؛ یا نظریه‌ای که می‌گوید ما تنها پدیده‌ها را می‌شناسیم، و وجود جز وجود پدیده‌ای (phenomenal existence) نیست. — م.

56. theism

57. common-sense view

صراحت داشت به اینکه نقد خودش را دربارهٔ جوهر مادی راهگشای پذیرش خدا باوری به وجه عام و مسیحیت به وجه خاص می‌انگارد. چنانکه گفتیم، فلسفهٔ بارکلی را بسیاری از همعصرانش حمل بر اوهام گزافه‌آمیز می‌کردند. و برخی بر آن بودند که آمادگی بارکلی در فدا کردن منصب روحانیش در کلیسای پروتستان ایرلند^{۵۸} برای اجرای طرح برمودا، نشانهٔ دیوانگی است. ولی فلسفهٔ نفی ماده و طرح برمودا آشکارکنندهٔ همان منش و گرایش ذهنی اوست که به شیوه‌ای دیگر در غمخواریش برای بینوایان ایرلندی و در تبلیغ پرشور و شوق او برای محاسن آب قطران جلوه‌گرند. هر ارزشی که بر فلسفه‌اش بنهیم، و از عناصر گنجدید در فلسفه‌اش هر کدام را که نسل‌های سپسین فیلسوفان بخواهند تأکید کنند، ارزیابی خودش دربارهٔ آن به‌طرزی ستایش‌انگیز در سخنان پایانی مبادی خلاصه شده است: «زیرا به هرروی، آنچه نخستین جای را در پژوهش‌هایمان می‌شاید، به دیده گرفتن خدا و تکلیف‌مان است؛ و از آنجا که تحقق بخشیدن به این آرمان مسلک و مقصود مجاهدهٔ من بود، کوشش‌هایم را یکسره بیفایده و بیهوده می‌شمرم چنانچه به یاری گفته‌هایم نتوانسته باشم احساسی پارسایانه از حضور خدا در دل خوانندگانم بشانم، و پس از اثبات دروغ یا بیهودگی نظرپردازیهایی سترونی که کار عمدهٔ دانشوران است آنان را بهتر مستعد بزرگداشت و پذیرش حقایق سودبخش آموزش‌های مسیحی نگردانم که علم و عمل به آنها، برترین پایهٔ کمال طبیعت آدمی است.»^{۵۹}

بدین‌سان، بارکلی دربارهٔ کارکرد عملی فلسفه‌اش صراحت تام داشت. عنوان کامل مبادی چنین است: رساله دربارهٔ مبادی شناخت آدمی، که در آن علل عمدهٔ خطا و دشواری در علوم، و نیز مبانی شکاکیت، الحاد و بیدینی پژوهیده شده است.^{۶۰} به همان وجه، می‌گوید که هدف سه گفت و شنود «آشکارا آن است که واقعیت و کمال شناخت آدمی، طبع ناجسمانی نفس و عنایت بی‌واسطهٔ خدا را درمقابل شکاکان و ملحدان مبرهن بدارد.»^{۶۱} ولی از این سخنان و مانندشان نباید چنین نتیجه گرفت که فلسفهٔ بارکلی چندان به رنگ پیش‌پنداشته‌ها^{۶۲} و دلمشغولیهایی برگرفتهٔ دینی و دفاع از دین آمیخته است که هیچ مایهٔ ارزشمندی به تأمل فلسفی نمی‌دهد. او فیلسوفی جدی بود؛ و خواه کسی

۵۸. براسی بارکلی به ترفیع مقام کلیسایش بی‌اعتنا نبود. وانگهی، خانواده‌ای را در تعهد خویش داشت. ولی هدفهایش برای گروانین امریکا به مسیحیت، ولو که بی‌فرجام از کار درآمدند، نشان از آرمان‌جویی او دارند و نه البته از جاه‌طلبیش.

۵۹. مبادی، ۱، ۱۵۶؛ ۲، ص ۱۱۳.

60- A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge, wherein the chief causes of error and difficulty in the Sciences, with the grounds of Scepticism, Atheism and Irreligion, are inquired into

۶۱. سه گفت و شنود، عنوان فرعی: ۲، ص ۱۴۷.

62. preconceptions

با حجت‌هایش و نتایج حاصل او همراهی باشد خواه نه، رشته‌های اندیشه‌اش سزاوار بررسی‌اند، و مسائل انگیزه‌ای او جالب و مهم‌اند. به‌طور کلی، بارکلی به‌منزله فیلسوفی تجربه‌باور که همچنین اهل مابعدالطبیعه بود، و به‌حیث فیلسوفی پدیده‌باور^{۶۳} که پدیده‌باوری را واپسین کلام در فلسفه نمی‌دانست، شایان اعتناست. البته ممکن است فلسفه‌اش آمیزه‌ای ناهمگن جلوه کند. چنین جلوه‌ای حتمی است اگر آن را صرفاً گذرگاهی در راه از لاک به هیوم بنگریم. ولی به‌گمان من، فلسفه بارکلی از برای خودش گیرا است.

۴. نظریهٔ رؤیت

پیش از این اشاره کردیم که بارکلی قبل از عرضهٔ فلسفهٔ نفی ماده‌اش برجهانیان، کوشید تا ذهن‌ها را برای پذیرش آن آماده سازد. زیرا اگرچه از صدق نظرهای خود و سازگاریشان با عقل سلیم بیگمان بود، آگاه بود که اقوالش در چشم بسیاری از خوانندگان شگفت‌آور و غریب خواهند نمود. بنابراین کوشید تا با انتشار جستار دربارهٔ نظریهٔ جدید رؤیت راه را برای مبادی شناخت آدمی هموار سازد. لیکن خطاست بپنداریم که جستار صرفاً وسیله‌ای بود برای آماده‌سازی پیشاپیش ذهن‌ها تا به آنچه بارکلی قصد داشت در انتشارات بعدیش بگوید همدلانه گوش فرادهند. جستار پژوهشی جدی است در زمینهٔ چند مسئلهٔ مربوط به ادراک، و از برای خودش و سوای کارکرد مقدماتیش جالب است. ساختن ابزارهای بصری^{۶۴}، انگیزندهٔ تحول نظریه‌هایی دربارهٔ نورشناسی^{۶۵} بود. پیش از آن چند تصنیف در این باب درآمد بود، مانند درسهای نورشناسی^{۶۶} (۱۶۶۹) بارو^{۶۷}؛ و بارکلی در جستار، به سهم خود به این مبحث پرداخت. مقصودش، به‌عبارت خودش، آن بود که «نحوهٔ ادراک فاصله^{۶۸}، اندازه^{۶۹}، و موقع^{۷۰} اشیا را به میانجی حس بینایی^{۷۱} نشان دهیم. و همچنین تفاوت میان تصورات بینایی و بساوی^{۷۲} را بررسی کنیم و ببینیم آیا تصور مشترکی برای دو حس هست یا نه.»^{۷۳}

بارکلی فرض می‌گیرد که در این باره اتفاق هست که ما فاصله را به‌خودی خود بی‌واسطه ادراک نمی‌کنیم. «پس می‌ماند که فاصله به میانجی تصور دیگری که خودش بی‌واسطه در فعل رؤیت^{۷۴} ادراک می‌شود به دیده آید.»^{۷۵} اما بارکلی تبیین هندسی رایج به وسیلهٔ خطوط و زوایا را مردود می‌شمرد. یک دلیلش آنکه تجربه مؤید این مفهوم نیست که ما فاصله را با محاسبهٔ هندسی حساب

63. phenomenalist

64. optical

65. optics

66. *Optical Lectures*

67. Barrow

68. distance

69. magnitude

70. situation

71. sight

72. touch

74. vision

۷۳. جستار، ۱: ۲، ص ۱۷۱.

۷۵. جستار، ۱۱: ۲، ص ۱۷۵.

می‌کنیم یا تشخیص می‌دهیم. دلیل دیگرش آنکه خطوط و زوایای مورد ارجاع، فرضیه‌هایی هستند که ریاضیدانان آنها را به‌نیت پرداخت هندسی به نورشناسی ساخته‌اند. هنگامی که من با دو چشمم به شیء نزدیکی می‌نگرم، فاصله بین مردمک‌هایم برحسب نزدیک آمدن یا پس رفتن شیء، کاسته یا افزوده می‌شود. و این دگرگونی حادث در چشمها همراه احساسات است. نتیجه‌اش آن می‌شود که میان احساسات مختلف و فواصل مختلف گونه‌ای تداعی برقرار می‌گردد. بدین‌سان احساسات همچون «تصورات» میانگین^{۷۶} در ادراک فاصله عمل می‌کنند. باز، اگر شیئی در فاصله معینی از چشم قرار گیرد و سپس نزدیک آید، محوتر دیده می‌شود. و به این منوال «رابطه‌ای میان درجات مختلف محوی^{۷۷} و فاصله برحسب عادت در ذهن برمی‌خیزد؛ محوی بیشتر، فاصله کمتر و محوی کمتر، فاصله بیشتر شیء را می‌رسانند.»^{۷۸} ولی هنگامی که شیئی واقع در فاصله معینی از چشم نزدیکتر می‌آید، می‌توانیم دست‌کم تا چندی با فشار آوردن به چشم جلوی محو شدنش را بگیریم. و احساس همراه سعی در فشار، به ما یاری می‌دهد که فاصله شیء را تشخیص بدهیم. هرچه سعی در فشردن چشم بیشتر باشد، شیء نزدیکتر است.

و اما در باب ادراک اندازه اشیای محسوس: نخست باید دو گونه شیء را که به دریافت بینایی می‌آیند از یکدیگر بازشناسیم. بعضی اشیاء به‌وجه اخص و بی‌واسطه دیدنی یا مرئی^{۷۹} هستند؛ بعضی دیگر بی‌واسطه زیر حس بینایی نمی‌افتند بلکه به‌تعبیر درست اشیای بسودنی یا ملموس^{۸۰} هستند. این اشیاء فقط بواسطه و به میانجی آنچه مستقیماً دیدنی است دیده می‌شوند. هر گونه شیئی، اندازه یا امتداد متمایز خودش را داراست. مثلاً، وقتی به ماه نگاه می‌کنم، قرص رنگینی را مستقیماً می‌بینم. ماه، همچون شیئی دیدنی، هنگامی که بر افق قرار گرفته بزرگتر است از زمانی که بر مدار نصف‌النهار جای گرفته است. ولی ما نمی‌پنداریم که اندازه ماه، هنگامی که چنان شیئی بسودنی به لحاظ می‌آید، بدین شیوه تغییر یابد. «اندازه شیئی که بیرون ذهن وجود دارد و در فاصله‌ای واقع است، همیشه بی‌دگرگونی بزرگ حال می‌ماند. اما شیئی دیدنی که با نزدیک شدن به شیئی بسودنی و پس رفتن از آن دایم دگرگون می‌گردد، بزرگی ثابت و متعینی ندارد. بنابراین، هرگاه که از اندازه چیزی مثلاً درختی یا خانه‌ای سخن می‌گوییم ناگزیر مرادمان اندازه بسودنی است، و گرنه هیچ چیزی ثابت و فارغ از ایهام درباره‌اش نتوان گفت.»^{۸۱} «هرگاه که می‌گوییم شیئی بزرگ یا خرد، دارای این یا آن اندازه معین است، باید مرادمان امتداد بسودنی باشد نه دیدنی که هر چند بی‌واسطه به ادراک درمی‌آید، باز کمتر به آن توجه می‌شود.»^{۸۲} لیکن اندازه اشیای بسودنی به ادراک مستقیم

76. intermediate 77. confusion

۷۸. جستار، ۲۱: ۲، ص ۱۷۵.

79. visible 80. tangible

۸۱. جستار، ۵۵: ۲، ص ۱۹۱. ۸۲. جستار، ۶۱: ۲، ص ۱۹۴.

در نمی‌آید؛ بلکه بنابر اندازه دیدنی، بر حسب محوی یا وضوح^{۸۳}، تیرگی یا روشنی نمودهای دیدنی تشخیص داده می‌شود. برآستی، میان اندازه دیدنی و اندازه بسودنی هیچ رابطه ضروری نیست. مثلاً، يك برج و يك انسان، چون در فواصل مناسبی قرار گیرند، ممکن است که به اندازه دیدنی کمایش یکسان باشند. ولی ما از این حیث حکم نمی‌کنیم که اندازه بسودنی یکسان دارند. حکم و تشخیص ما متأثر از چندین گونه عامل آزمایشی است. ولی این امر تغییری در آن واقعیت نمی‌دهد که پیش از بسودن شیء، اندازه بسودنیش را اندازه دیدنی آن به ذهن القا می‌کند، هر چند اندازه دیدنی هیچ رابطه ضروری با اندازه بسودنی ندارد. «همان طور که فاصله را می‌بینیم، به همان وجه اندازه را می‌بینیم. و هردو را به همان نحوی می‌بینیم که شرم یا خشم را در نگاه کسی می‌بینیم. خود این انفعالات نادیدنی‌اند، با این همه همراه رنگها و دگرگونیهای چهره به دیده می‌آیند که موضوع بی‌واسطه رؤیت قرار می‌گیرند و صرفاً به این دلیل بر انفعالات دلالت می‌کنند که مشاهده کرده‌ایم با آنها تلازم دارند. بدون تجربه نمی‌توانستیم سرخ شدن رخسار را نشانه خواه شرم خواه شادمانی بگیریم.»^{۸۴}

اندیشه‌های بارکلی درباره ادراك بصری^{۸۵} به هیچ‌رو اصیل نبودند. ولی او اندیشه‌های اقتباس شده را در ساختن نظریه دقیقاً پرداخته‌ای به کار گرفت که، سوای نکات ویژه ارزشمند، این حسن بزرگ را دارد که نتیجه تأملی به یاری مصادیق جزئی است درباره شیوه‌هایی که بدان ما درواقع فاصله و اندازه و موقع را ادراك می‌کنیم. او البته هیچ نمی‌خواست که در سودمندی نظریه ریاضی نورشناسی چون و چرا کند؛ ولی برایش روشن بود که در ادراك بصری عادی، ما فاصله و اندازه را با محاسبات ریاضی تشخیص نمی‌دهیم. ما برآستی می‌توانیم ریاضیات را برای تعیین فواصل به کار گیریم؛ ولی این فراگرد آشکارا مستلزم ادراك بصری عادی است که بارکلی درباره‌اش سخن می‌گوید.

اینجا ضرورتی ندارد که به تفصیل شرح بارکلی از ادراك بپردازیم. نکته سزاوار اعتنا، تمیزی است که او میان بینایی و بساوایی و میان موضوعات هر کدام می‌نهد. پیشتر دیدیم که او بین موضوعاتی که به تعبیر شایسته موضوعات بینایی یا رؤیت‌اند و موضوعاتی که فقط به‌طور بواسطه موضوعات ادراك بصری قرار می‌گیرند فرق می‌گذارد. اندازه یا امتداد بصری متمایز از امتداد ملموس است. اما می‌توان فراتر رفت و به‌طور کلی گفت که «هیچ تصور مشترکی برای هردو حس نیست.»^{۸۶} اثبات این معنی آسان است. موضوعات بی‌واسطه بینایی عبارت‌اند از نور و رنگها و موضوع بی‌واسطه دیگری وجود ندارد.^{۸۷} ولی نور و رنگها به ادراك بساوایی در نمی‌آیند. از این‌رو

83. distinctness

85. visual

۸۴. جستار، ۶۵: ۲، ص ۱۹۵.

۸۶. جستار، ۱۲۹: ۲، ص ۲۲۳. ۸۷. همان جا.

هیچ موضوع بی‌واسطه‌ای مشترک برای دو حس نیست. شاید به نظر آید که بارکلی تناقض‌گویی می‌کند آنجا که می‌گوید نور و رنگها یگانه موضوعات بی‌واسطهٔ بینایی‌اند، هرچند در عین حال از امتداد دیدنی سخن می‌گوید. اما آنچه ما می‌بینیم پاره‌های رنگ است، انگاری که رنگهای ممتدند. و بارکلی اصرار می‌ورزد که امتداد دیدنی، دیدنی مانند پاره رنگها، یکسره متمایز از امتداد بسودنی است.

شاید بگویند که قول به ناهمگنی موضوعات بینایی و بساوایی قول به حقیقتی پیش‌پا افتاده است. هر کس می‌داند که مثلاً، ما رنگها را به بینایی ادراک می‌کنیم نه به بساوایی. مثلاً می‌گوییم که چیزی سبز می‌نماید نه آنکه سبز بسوده می‌شود. همهٔ ما همان اندازه آگاهیم که نور و رنگها موضوعات خاص بینایی‌اند که آگاهیم اصوات را می‌شنویم نه اینکه می‌بوییم. ولی بارکلی از اصرار بر ناهمگنی موضوعات بینایی و بساوایی مقصود فراتری را می‌جوید. زیرا می‌خواهد حکم کند که اشیای دیدنی یا «تصورات بینایی»، نمادها یا سلایم دال بر تصورات بسودنی‌اند. میان آن دو رابطه‌ای ضروری نیست؛ ولی «این علایم ثابت و کلی‌اند، و ما از رابطه‌شان با تصورات بسودنی در نخستین دم ورودمان به جهان اطلاع یافته‌ایم.»^{۸۸} «به‌طور کلی من بر آنم که می‌توانیم بحق نتیجه بگیریم که موضوعات خاص رؤیت، زبان کلی صانع طبیعت را برمی‌سازند که به‌وسیله‌اش ما می‌آموزیم که چگونه افعالمان را به سامان درآوریم تا بر آن چیزهایی که بایستهٔ صیانت و آسایش تن‌هایمان‌اند دست یابیم و همچنین از هرچه مایهٔ گزند و نابودیشان است بپرهیزیم.... و نحوه‌ای که بدان، موضوعات رؤیت دال و نمودار اشیا یا اعیان واقع در فاصله هستند همان نحوهٔ زبانها و علایم معهود انسانهاست، که چیزهای مدلول را نه به‌مدد همانندی یا اینهمانی طبع بلکه فقط به میانجی رابطه‌ای عادی می‌رسانند که تجربه ما را به مشاهده‌اش میان آنها واداشته است.»^{۸۹}

به کلمات «دال و نمودار اشیا یا اعیان واقع در فاصله هستند» باید اعتنا نمود. مفهوم ضمنیش آن است که موضوعات بینایی یا رؤیت در فاصله قرار نگرفته‌اند. یعنی آنها به لحاظی درون ذهن‌اند، نه «آنجا در بیرون». بارکلی پیشتر این معنی را با چنین سخنی که «اندازهٔ شیء که بیرون ذهن وجود دارد و در فاصله‌ای واقع است، همیشه بی‌دگرگونی بریک حال می‌ماند»^{۹۰}، و با نهادن این شیء بیرونی و بسودنی در برابر شیء دیدنی، رسانده است. موضوعات بینایی به لحاظی درون ذهن‌اند، و به‌منزلهٔ علایم یا نمادهای اشیا یا اعیان بیرون ذهن یا اشیا یا اعیان بسودنی عمل می‌کنند.

این تمایز بین موضوعات دیدنی و بسودنی با نظری که سپس در مبادی آمده است سازگار نیست که می‌گوید همهٔ اشیای محسوس عبارت از «تصورات»‌اند که به لحاظی درون ذهن وجود دارند. ولی این بدان معنی نیست که بارکلی در فاصلهٔ میان نوشتن جستار و نوشتن مبادی نظرش را تغییر

داد. بلکه بدین معنی است که او در جستار می‌خواهد که فقط روایتی ناتمام از نظریهٔ کلیش بدهد. بنابراین چنان سخن می‌گوید که گویی اشیای دیدنی درون ذهن هستند و اشیای بسودنی بیرون ذهن. لیکن در مبادی همهٔ اشیای محسوس به درون ذهن آورده می‌شوند، و آنچه بر سازندهٔ زبانی متعین از سوی خداست دیگر تنها موضوعات بینایی نیست. به عبارت دیگر، در جستار، یعنی جایی که او در وهلهٔ نخست دربارهٔ شماری از مسائل ویژهٔ مربوط به ادراک بحث می‌کند، خواننده را فقط با بخشی از نظریهٔ کلیش، وانگهی به‌طور ضمنی و گذرا آشنا می‌سازد، درحالی که در مبادی او نظریهٔ کلی را پیش می‌کشد. باید افزود که حتی بنابر نظریهٔ کلی بار کلی، مسائل پیوسته به ادراک فاصله و اندازه و موقع را هنوز می‌توان پیش آورد؛ ولی فاصله و موقع البته نسبی توانند بود نه مطلق، چنانچه مادیاتی مستقل از ذهن موجود نباشند.

فصل ۱۲

بار کلی

(۲)

۱. کلمات و معانی آنها

در واپسین فصل، توجه را به دلبستگی بار کلی به زبان و به معانی کلمات جلب کردیم. او در شروح فلسفی، یعنی در دفترهای یادداشتش، یادآور می‌شود که ریاضیات این مزیت را بر مابعدالطبیعه و اخلاق دارد که تعاریف ریاضی تعاریف کلماتی هستند که تاکنون برآموزنده شناخته نشده‌اند، چندان که معنایشان مورد چون و چرا نیست، درحالی که الفاظ تعریف شده در مابعدالطبیعه و اخلاق غالبشان پیشتر شناخته‌اند. در نتیجه هر کوششی در تعریف آنها بسا که به تصورات پیش‌پنداشته و پیشداوری درباره معنایشان بر بخورد.^۱ افزون بر این، در بسیاری موارد ممکن است که مدلول يك لفظ بکار رفته در فلسفه را بفهمیم و با این همه نتوانیم توضیح روشنی از معنایش را به دست دهیم یا تعریفش کنیم. «امکان دارد که من نفسم، و امتداد و جزآن را به روشنی و تمامی بفهمم و نتوانم تعریفشان کنم.»^۲ و او مشکل تعریف و گفتار روشن درباره چیزها را همان اندازه به «عیب و نقص زبان» منتسب می‌دارد که به آشفتگی اندیشه.^۳

بنابراین، تحلیل زبانی در فلسفه مهم است. «بسا هست که ما در حصول معانی روشن و متعین کلمات متداول سرگشته و درمانده ایم.»^۴ آنچه مایه بروز اشتباهات می‌شود نه چندان کلماتی مانند «چیز» یا «جوهر» که «تأمل نکردن در معنایشان است. من همچنان خواهان حفظ کلماتم. فقط ای کاش آدمیان پیش از سخن گفتن بیندیشند و معنای کلماتشان را واضح و معین گردانند.»^۵ «کار عمده‌ای که من می‌کنم یا آهنگ کردنش را دارم تنها آن است که تیرگی یا حجاب کلمات را بزدایم.

۱. شروح، ۱: ۱۶۲، ص ۲۲. ۲. شروح، ۱: ۱۷۸، ص ۲۴. ۳. همان جا. ۴. شروح، ۱: ۵۹۱، ص ۷۳. ۵. شروح، ۱: ۵۵۳، ص ۶۹.

این ابهام پدیدآورنده نادانی و آشفتگی بوده است. مایه تباهی فیلسوفان مدرسی، ریاضیدانان، حقوقدانان و عالمان ربانی بوده است.^۶ بعضی کلمات مبین هیچ معنایی نیستند، یعنی معنای مفروضشان را چنانچه به محك تحلیل بزنیم زایل می‌شود، و پی می‌بریم که دلالت بر چیزی ندارند. «از آقای لاک آموخته‌ایم که بسا هستند گفتارهای با ضبط و ربط و روشمند و بلیغی که معادل هیچ‌اند.»^۷ نمونه‌ای از معنای منظور بارکلی را یادداشت کوتاهی به دست می‌دهد که مبین تصویری بود که آشکارا بر خاطرش گذشت، هرچند آن را نپرورد و برآستی دیدگاهی را که بدان اشاره دارد رد می‌کرد. «می‌گویید که ذهن، مدرکات نیست بلکه آن چیزی است که ادراک می‌کند. پاسخ می‌دهم که شما را کلمات «آن» و «چیز» فریفته‌اند؛ اینها کلماتی مبهم، میان‌تھی و بدون معنایند.»^۸ بنابراین ما به تحلیل نیازمندیم تا معانی را هنگامی که روشن نیستند تعین بخشیم و بی‌معنایی الفاظ بی‌معنی را آشکار سازیم.

بارکلی این رشته اندیشه را درباره آیین جوهر مادی لاک به کار بست. می‌توان گفت که تاختش برنظریه لاک شکل تحلیلی از جمله‌های حاوی شیء مادی^۹ را به‌خود گرفت. او حجت انگیزخت که تحلیل معنای جمله‌های دربردارنده نامهای اشیای محسوس یا اجسام، مؤید این نظر نیست که جوهری مادی درمعنای مراد لاک، یعنی اسطقسی پوشیده و ناشناختنی، وجود دارد. چیزها صرفاً همان‌اند که ادراک می‌کنیم هستند، و هیچ جوهر یا اسطقسی را بدان گونه که خواسته لاک است ادراک نمی‌کنیم. گزاره‌های راجع به چیزهای محسوس را می‌توان برحسب پدیده‌ها تحلیل کرد یا به گزاره‌هایی درباره پدیده‌ها برگرداند. می‌توان درباره جواهر سخن گفت چنانچه مقصودمان چیزها به‌سانی است که ادراکشان می‌کنیم، ولی لفظ «جوهر مادی» برچیزی متمایز از پدیده‌ها و بر چیزی که شالوده پدیده‌ها را بسازد دلالت نمی‌کند.

همه مطلب را البته آیین بارکلی براین معنی که محسوسات، تصورات‌اند، پیچیده و درهم می‌کند. ولی این آیین را می‌توان اکنون کنار گذاشت. و اگر ما تنها از يك دیدگاه به روند کار او بنگریم، می‌توانیم بگوییم که به پندار بارکلی، آنان که به جوهر مادی باور دارند گمراه گشته کلمات‌اند. از آن‌رو که ما کیفیاتی را مثلاً بر گل سرخ حمل کنیم، فیلسوفانی براین اندیشه گراییده‌اند که گونه‌ای جوهر نادیدنی باید درکار باشد که کیفیات مدرک را نگاه می‌دارد. ولی بارکلی، چنانکه سپس خواهیم دید، دلیل می‌آورد که هیچ معنای روشنی را نمی‌توان به کلمه «نگاه‌می‌دارد» دراین زمینه بار کرد. او نمی‌خواهد انکار کند که جواهری به هرمعنای کلمه وجود دارند؛ بلکه او فقط منکر جواهر به‌معنای فلسفی آن است. «من جواهر را از میان برنمی‌دارم. نباید اتهام حذف جوهر از جهان معقول را به من

۶. شروح، ۶۴۲؛ ۱، ص ۷۸. ۷. شروح، ۴۹۲؛ ۱، ص ۶۲. ۸. شروح، ۵۸۱؛ ۱، ص ۷۲.

بست. من فقط معنای فلسفی کلمه 'جوهر' را (که درواقع معنایی نیست) طرد می‌کنم.»^{۱۰}

باز، همچنان که در فصل گذشته دیدیم، بارکلی بر نیاز به تحلیل روشنی از کلمه «وجود» پای می‌فشرد. هنگامی که او دربارهٔ محسوسات می‌گوید که وجودشان عبارت از مدرک شدن است (esse est percipi)، نمی‌خواهد بگوید که راست نیست که آنها وجود دارند؛ بلکه جوین آن است که معنای این گزاره را به دست دهد که چیزهای محسوس وجود دارند. «نگویند که من وجود را سلب می‌کنم. فقط معنای کلمه را تا جایی که می‌توانم آن را بفهمم بیان می‌کنم.»^{۱۱}

چنین گفته‌های بارکلی در شروع فلسفی دربارهٔ زبان، البته در مبادی شناخت آدمی پژواک می‌یابند؛ زیرا نخستین تصنیف، مواد و مصالح مقدماتی دومین تصنیف و همچنین جستار دربارهٔ نظریهٔ جدید رؤیت را دربر داشت. بارکلی در مدخل مبادی می‌گوید که برای آماده ساختن ذهن خواننده برای فهم آیینش دربارهٔ نخستین مبادی شناخت، سزاوار است که ابتدا شمه‌ای «درباب طبع و سوءاستعمال زبان» بگویم.^{۱۲} و او آرای جالبی دربارهٔ کارکرد زبان می‌آورد. می‌گوید همگان فرض می‌گیرند که کارکرد عمده، و برآستی یگانه کارکرد زبان، ابلاغ تصورات به دلالت کلمات است. ولی یقین حال چنین نیست. «زبان غایتهای دیگری نیز دارد، مانند برانگیختن گونه‌های انفعال، واداشتن به فعلی یا بازداشتن از آن فعل؛ و نهادن ذهن درحالی خاص. غایت اول (یعنی ابلاغ تصورات) در بسیاری موارد صرفاً به‌کار تحقق غایات دوم می‌آید و گاهی یکسره نادیده گرفته می‌شود، یعنی هنگامی که غایات دوم بدون غایت اول حاصل شوند آمد، همچنان که به گمان من هردو حال بارها در کاربرد رایج زبان روی می‌دهند.»^{۱۳} اینجا بارکلی توجه را به کاربرد یا کاربردهای عاطفی^{۱۴} زبان جلب می‌کند. او واجب می‌داند که ما کارکردها یا غرضهای گوناگون زبان و انواع ویژهٔ کلمات را از هم بازشناسیم و میان مناقشات صرفاً لفظی و مناقشات نالفظی تمیز بگذاریم چنانچه بناست که از «تحمیل کلمات بر خودمان» پرهیزیم.^{۱۵} این دستور آشکارا پندی شریف است.

۲. تصورات کلی مجرد

در زمینهٔ همین سخنان کلی دربارهٔ زبان است که بارکلی در تصورات کلی مجرد بحث می‌کند. دعویش آن است که همچو چیزهایی وجود ندارند، هرچند آماده است که تصورات کلی را به لحاظی تصدیق کند. «باید توجه نمود که من بر اطلاق منکر وجود تصورات کلی نیستم، بلکه فقط تصورات کلی مجرد را انکار می‌کنم.»^{۱۶} ولی این دعوی حاجت به توضیح دارد.

۱۰. شروع، ۵۱۷؛ ۱، ص ۷۲. ۱۱. شروع، ۵۹۳؛ ۱، ص ۷۴. ۱۲. مبادی، «مخل»، ۶؛ ص ۲۷. ۱۳. همان، ۲۰؛ ۲، ص ۳۷.

نخست آنکه تصورات کلی مجرد وجود ندارند، و تأکید به روی کلمه «مجرد» است. بارکلی در وهله اول جویای ابطال نظریه لاك درباره تصورات مجرد است. از اصحاب فلسفه مدرسی نیز نام می‌برد؛ ولی سخنان لاك را نقل می‌کند. وانگهی، درکش از مراد لاك چنین است که ما می‌توانیم صور مخیل^{۱۷} کلی و مجرد حاصل کنیم، و او البته در رد دیدگاه لاك چنانچه بدین گونه فهم شود مشکلی ندارد. «تصور انسان را که برای خودم حاصل می‌کنم باید تصور انسانی سفیدپوست یا سیاه‌پوست یا گندم‌گون، راست اندام یا خمیده اندام، بلندبالا یا کوتاه قد یا میانه قامت باشد. به هر کوشش اندیشه نمی‌توانم تصور مجردی را که بالا و صفش رفت حاصل کنم.»^{۱۸} یعنی نمی‌توانم صورتی از انسان را در خیال ببندم که هم مانع هم جامع همه ویژگیهای جزئی آدمیان منفرد واقعی است. به همان سان، «برای هر کس آسانتر از این چیست که اندکی اندیشه‌های خودش را بکاود و بیازماید که آیا تصویری دارد یا می‌تواند بر تصویری دست یابد که با توصیفی که اینجا از تصور کلی مثلث داده شده است تطبیق کند، همچو مثلثی که باید نه غیر قائم‌الزاویه باشد نه قائم‌الزاویه، نه متساوی‌الاضلاع باشد نه متساوی‌الساقین نه مختلف‌الاضلاع، بلکه همه اینها و هیچ کدامشان در آن واحد باشد و نباشد؟»^{۱۹} من نمی‌توانم تصویری (یعنی صورتی مخیل) از مثلثی داشته باشم که همه ویژگیهای گونه‌های مختلف مثلثها را فراگیرد و در عین حال خودش به منزله صورت مخیل گونه ویژه‌ای مثلث رده‌بندی‌پذیر نباشد.

این مثال واپسین یکراست از لاك گرفته شده است، همو که درباره حصول تصور کلی مثلثی سخن می‌گوید که «باید نه غیر قائم‌الزاویه باشد نه قائم‌الزاویه، نه متساوی‌الاضلاع باشد نه متساوی‌الساقین نه مختلف‌الاضلاع، بلکه همه اینها و هیچ کدامشان در آن واحد باشد و نباشد.»^{۲۰} ولی تبیین‌های لاك از تجرید و فراورده‌های آن همیشه همساز نیستند. او جای دیگر می‌گوید که «تصورات هنگامی کلی می‌گردند که آنها را از اوضاع و احوال زمان و مکان و هر گونه تصورات دیگری که به این یا آن وجود خاص متعینشان می‌گردانند جدا کنیم. تصورات به‌مدد این شیوه تجرید توانایی می‌یابند تا افرادی بیشتر از يك را باز نمایند....»^{۲۱} و او می‌گوید که در تصور کلی انسان ویژگیهای انسانهای منفرد به‌حیث افراد حذف می‌شود، و تنها آن ویژگیهایی باز می‌مانند که همه انسانها به اشتراك دارند. به علاوه، با آنکه از سخن لاك گاهی چنین برمی‌آید که تصورات کلی مجرد صورتهای مخیل‌اند، به هیچ‌رو همه‌گاه چنان مرادی را نمی‌رساند. لیکن بارکلی که خودش همه‌جا از تصورات اشیای عرضه‌شده در ادراك حسی سخن می‌گوید، اصرار می‌ورزد که بیان لاك را چنان تفسیر کند که انگاری لاك از صور مخیل کلی و مجرد سخن می‌گوید. و برای بارکلی اثبات این

17. images

۲۰. جستار درباره فهم آدمی، ۹، ۷، ۴.

۱۹. همان، ۲؛ ۱۳، ص ۳۳.

۱۸. همان، ۲؛ ۱۰، ص ۲۹.

۲۱. همان، ۳، ۳، ۶.

معنی آسان است که همچو چیزهایی وجود ندارند. برآستی، چنین می‌نماید که او فرض می‌کند که صورتهای مخیل مرکب باید روشنتر از آنکه هستند باشند؛ ولی این امر در این نکته تغییری نمی‌دهد که مثلاً صورت مخیل کلی و مجردی از مثلثی که همه شرطهای بالا را برآورد وجود نتواند داشت. بارکلی در مثالی دیگر می‌گوید که همچنین نمی‌توان بدون يك جسم متحرك و بدون جهت یا سرعتی معین، تصویری (صورتی مخیل) از حرکت حاصل کرد.^{۲۲} اما اگر آن بخش از نظریه بارکلی را که شرح آرای لاک است بازجوییم، به گمانم باید بگوییم که او در حق لاک هرآینه بی‌انصافی روا داشته است، هراندازه هم که برخی ستایندگان اسقف نیکوسرشت در رفع این اتهام کوشیده باشند.

چنانکه دیدیم، بارکلی به درون‌نگری توسل می‌جوید. و بطبع باید گفت که او چون درون ذهنش در پی تصورات کلی مجرد می‌کاود، تنها صور مخیل را می‌بیند و سپس صورت مخیل را با تصور یکسان می‌گیرد. و از آنجا که حتی صورت مخیل مرکب باز صورت مخیل جزئی است هرچند که می‌توان آن را نمودار شماری از چیزهای جزئی نهاد، او وجود تصورات کلی مجرد را انکار می‌کند. البته این تا اندازه زیادی راست تواند بود؛ ولی بارکلی اذعان نداشت که ما تصورات کلی داریم، اگر منظور از این گفته آن است که می‌توانیم تصوراتی با محتوای کلی مثبت داشته باشیم از کیفیات حسی که فقط در ادراک داده نمی‌شوند (مانند حرکت بدون جسم متحرك) یا از کیفیات حسی صرفاً کلی مانند رنگ. اگر بارکلی را متهم می‌کردند به اینکه صور مخیل را با تصورات خلط می‌کند، امکان داشت این‌گونه پاسخ دهد که از منتقدش بخواهد تا وجود تصورات کلی مجرد را به ثبوت رساند. باید به یاد آورد که در فلسفه بارکلی «ماهیات» کنار گذاشته می‌شوند.

پس بارکلی چگونه می‌تواند بگوید که اگرچه او منکر تصورات کلی مجرد است، سر آن ندارد که تصورات کلی را بر اطلاق انکار کند؟ نظرش این است که «يك تصور که اگر در نفس خود نگریسته شود جزئی است، هنگامی که بازنما یا نمودار همه دیگر تصورات جزئی از يك گونه نهاده شود به کلی مبدل می‌گردد.»^{۲۳} بدین سان کلیت در «طبع یا تصور مطلق و مثبت چیزی نیست بلکه در نسبتی است که با جزئیات مدلول یا بازنموده‌اش دارد.»^{۲۴} من می‌توانم به این یا آن رویه چیزی توجه نمایم؛ و اگر مراد از تجرید همین است، تجرید آشکارا ممکن است. «باید تصدیق کرد که امکان دارد کسی شکلی را صرفاً به منزله مثلث به لحاظ گیرد، بی‌آنکه به کیفیات جزئی یا خاص زوایا یا نسبتهای اضلاع اعتنا نماید.... به همان شیوه می‌توان بهرام را به حیث انسان یا به حیث جاندار به دیده گرفت....»^{۲۵} اگر بهرام را فقط به نسبت با ویژگیهای مشترکش با جانداران به دیده گیرم یا از ویژگیهایی که با دیگر انسانها ولی نه با جانداران به اشتراك داراست صرف‌نظر کنم، تصورم از

۲۲. مبادی، «مخل»، ۱۱: ۲، ص ۳۱. ۲۳. همان، ۱۲: ۲، ص ۳۲. ۲۴. همان، ۱۵: ۲، ص ۳۳-۳۴.

۲۵. همان، ۱۶: ۲، ص ۳۵.

بهرام را می‌توان بازنما یا نمودار همهٔ جانداران نهاد. به این معنی، تصویری کلی می‌گردد؛ ولی کلیت تنها در کارکرد بازنمایی یا نموداریش به این تصور تعلق می‌گیرد. تصور در نفس خود و به لحاظ محتوای مثبتش، تصویری جزئی است.

اگر تصورات کلی مجرد وجود ندارند، چنین برمی‌آید که تعقل یا استدلال ناچار دربارهٔ جزئیات است. تعقل دربارهٔ تصورات کلی مجرد معدوم، آشکارا امکان ندارد. هندس‌دان مثلی جزئی را نمودار یا بازنمای همهٔ مثلثها می‌نهد، این‌سان که بیشتر مثلثیت آن را پیش چشم می‌دارد تا ویژگیهای جزئیش را. و در این مورد، خواصی را که دربارهٔ این مثلث جزئی مبرهن می‌دارند، دربارهٔ همهٔ مثلثها مبرهن می‌شمرند. ولی هندس‌دان خواص تصور کلی مجرد مثلثیت را مبرهن نمی‌دارد؛ زیرا همچو چیزی وجود ندارد. استدلال او راجع به جزئیات است، و گسترهٔ کلی استدلال به مدد توانش ما بر کلی گرداندن تصور جزئی امکان می‌پذیرد؛ نه به توسط محتوای مثبت تصور جزئی، بلکه به موجب کارکرد باز نمایندگی آن.

بارکلی البته منکر وجود کلمات کلی نیست. ولی نظریهٔ لاك را بر این معنی مردود می‌داند که کلمات کلی، به قول او، دال بر تصورات کلی‌اند، چنانچه مرادمان تصوراتی دارای محتوای کلی مثبت باشد. نامی خاص، مانند سهراب، بر چیزی جزئی دلالت می‌کند، درحالی که کلمهٔ کلی به وجه یکسان بر گروه کثیری از چیزهای همگونه دلالت دارد. کلیتش امری مربوط به کاربرد یا کارکرد است. اگر يك بار این نکته را فهم کنیم، از جستجوی هستیهای رازناك که با کلمات کلی مطابق درآیند باز خواهیم رست. می‌توان لفظ «جوهر مادی» را ادا کرد، ولی این دال بر هیچ تصور کلی مجرد نیست؛ و اگر بینگاریم که چون می‌توانیم لفظ را بسازیم پس لفظ باید بر موجودی جدا از موضوعات ادراك دلالت کند، کلمات گمراهمان کرده‌اند. نام‌انگاری بارکلی در حمله‌اش به نظریهٔ جوهر مادی لاك دارای اهمیت است. «ماده» به نحوی که سهراب نام است نام نیست، هر چند پاره‌ای فیلسوفان گویا به خطا اندیشیده‌اند که هست.

۳. وجود چیزهای محسوس عبارت از مدرك شدن است

بارکلی از همان آغاز مبادی، دربارهٔ موضوعات حسی شناخت^{۲۶} به عنوان «تصورات» سخن می‌گوید. اما شاید بهتر باشد که این مضمون پیچیده را اکنون یکسو نهیم و گفتارمان را با رهیافتی به این نظریه آغاز کنیم که اعیان یا اشیای حسی^{۲۷} جدا از مدرك بودنشان هیچ وجود مطلقى از آن خود ندارند، که بضرورت متضمن آن نیست که از این اعیان یا اشیا همچون «تصورات» سخن گوئیم. به‌زعم بارکلی، هر کس که به معنای لفظ «وجود داشتن»^{۲۸} به هنگام اطلاقش بر محسوسات

توجه نماید، بر شناخت این واقعیت نایل تواند آمد که محسوسات به استقلال از مدرک شدنشان وجود ندارند و وجود نتوانند داشت. «می گویم میزی که رویش می نویسم وجود دارد، یعنی آن را می بینم و لمسش می کنم؛ و اگر از اطلاق مطالعه ام بیرون باشم می گویم که میز وجود دارد و مرادم این است که اگر در اطلاق مطالعه ام بودم می توانستم ادراکش کنم، یا آنکه روح دیگری درواقع ادراکش می کند.»^{۲۹} بدین سان بارکلی از خواننده درمی خواهد که اگر می تواند برای گزاره «میز وجود دارد» معنایی جز «میز مدرک است یا ادراک شدنی است» بیابد. کاملاً راست است که بگوییم، همچنانکه هر آدم متعارفی آماده است بگوید، که میز آن گاه که کسی در اطلاق نیست وجود دارد. بارکلی می پرسد: ولی معنای این گفته چه تواند بود جز آنکه اگر بنا بود من وارد اطلاق شوم میز را ادراک می کردم یا اگر شخص دیگری قرار بود داخل اطلاق شود میز را ادراک می کرد یا می توانست ادراک کند؟ حتی اگر من بکوشم تا وجود میز را بیرون از هرگونه نسبتی با ادراک تخیل کنم، بضرورت خودم یا کس دیگری را تخیل می کنم که آن را ادراک می کند؛ یعنی پای ذهن مدرکی^{۳۰} را نهانی پیش می کشم، هرچند ممکن است به این واقعیت اعتنا ننمایم که چنین می کنم. بنابراین، بارکلی می تواند بگوید که «وجود مطلق چیزهای نااندیشنده^{۳۱} بدون هیچ نسبتی با مدرک بودنشان، یکسره فهم ناپذیر می نماید. وجود (esse) آنها عبارت است از مدرک شدن (percipi)؛ و نیز امکان ندارد که آنها بیرون از ذهنها^{۳۲} یا چیزهای اندیشنده ای^{۳۳} که ادراکشان می کنند وجودی داشته باشند.»^{۳۴}

بنابراین، دعوی بارکلی این است که گفتن آنکه چیز یا جسم محسوسی وجود دارد، برابر گفتن این است که چیز یا جسم محسوس به ادراک درمی آید یا ادراک پذیر است: به ظن او، آن گفته هیچ معنای دیگری نمی تواند بدهد. بارکلی باور دارد که این تحلیل اثری بر واقعیت چیزها نمی گذارد. «وجود عبارت است از مدرک شدن (percipi) یا ادراک کردن (percipere). اسب در آخور هست، کتابها مانند پیش در اطلاق مطالعه هستند.»^{۳۵} به عبارت دیگر، حکم بارکلی این نیست که دروغ است بگوییم که اسب در آخور هست هنگامی که کسی آنجا نیست؛ او با معنای گزاره سروکار دارد. یادداشت زیر را بیشتر نقل کردیم، ولی نقل دوباره اش می آرد. «نگویند که من وجود را سلب می کنم. فقط معنای کلمه را تا جایی که می توانم آن را بفهمم بیان می کنم.»^{۳۶} افزون بر این، بارکلی می پندارد که تحلیلش از گزاره های وجودی^{۳۷} درباره محسوسات، بروفق نگرش انسان متعارف است که ذهنش را انتزاعیات مابعدالطبیعی به گمراهی نکشاند.

۲۹. مادی، ۱، ۳: ۲، ص ۴۲.

30. percipient subject 31. unthinking things 32. minds 33. thinking things

۳۴. همان جا. ۳۵. شروع، ۴۲۹: ۱، ص ۵۳. ۳۶. شروع، ۵۹۳: ۱، ص ۷۴.

37. existential statements

البته می‌توان بحق خرده گرفت که هرچند انسان متعارف بیقین قبول دارد که گفتن اینکه اسب در آخور هست هنگامی که هیچ کس آنجا نیست، بدان معنی است که اگر کسی وارد آخور شود تجربه‌ای را خواهد یا تواند داشت که دیدن اسب می‌خوانیم، باری از این گزاره یک‌ه می‌خورد که وجود اسب عبارت است از مدرک شدن. زیرا هنگامی که او تصدیق دارد که گفتن اینکه اسب در آخور هست چنین «معنی می‌دهد» که اگر کسی وارد آخور بشود اسبی را ادراک خواهد یا تواند کرد، او بواقع فقط می‌خواهد بگوید که گزاره دوم نتیجه گزاره اول است. اگر اسب در آخور هست، پس هرکسی با بینایی بهنجار که وارد آخور می‌شود بر فرض حضور سایر شرایط لازم برای ادراک می‌تواند اسب را ادراک کند. ولی چنین بر نمی‌آید که وجود اسب عبارت از مدرک شدن است. ولیکن دیدگاه بارکلی به دیدگاه برخی نئوپوزیتیویستهای روزگار نو بسیار نزدیک می‌نماید هنگامی که آنان قائل بودند که معنای یک گزاره تجربی با شیوه تحقیق پذیری آن یکسان است. ورود به آخور و ادراک اسب، نحوه‌ای است برای محقق داشتن این گزاره که اسبی در آخور هست. و آن‌گاه که بارکلی می‌گوید گزاره دوم تنها چنین معنی تواند داد که اگر ذهن مدرکی وارد آخور شود، تجربه‌های حسی معینی خواهد یا تواند داشت، این گویا نحوه دیگری است برای گفتن آنکه معنای گزاره اسبی در آخور هست با شیوه تحقیق پذیری آن یکسان است. این البته گزارشی کافی از نظر او نیست. زیرا هم نظریه او را براینکه محسوسات تصورات اند فرو گذاشته است و هم گفتار بعدیش را درباره خدا به منزله مدرکی کلی و هم‌جا حاضر. ولی تا جایی که سخن بر سر رویه تحلیل زبانی آیینش است، البته چنین می‌نماید که میان دیدگاه او و دیدگاه عده‌ای از نئوپوزیتیویستهای طراز نوین گونه‌ای همسانی هست. و دیدگاه بارکلی در معرض همان نوع انتقادی است که می‌توان برنظر نئوپوزیتیویستهای مورد بحث گرفت.^{۳۸}

پیش از آنکه فراتر رویم، سزااست که توجه را به دو نکته زیر جلب کنم. نخست، هنگامی که بارکلی می‌گوید وجود عبارت از مدرک شدن است، سخنش فقط درباره چیزها یا اشیای محسوس است. دوم، تقریر کامل نظر او چنین است: وجود عبارت است از یا مدرک شدن یا ادراک کردن (esse est aut percipi aut percipere). افزون بر چیزهای «نااندیشنده» محسوس، که وجودشان عبارت از مدرک شدن است، ذهنها یا شناسندگان مدرکی^{۳۹} هستند که فعال اند و وجودشان در ادراک کردن است نه مدرک شدن.

۳۸. مثلاً بسنجید با فصلهای سوم و چهارم تصنیف من بنام فلسفه معاصر (Contemporary Philosophy) (لندن، برنز و اوتس [Burns and Oates]، ۱۹۵۶).

39. percipient subjects

۴. چیزهای محسوس عبارت از تصورات اند

پیش از این در شروح فلسفی تقریری از نظریه بارکلی را می‌یابیم درباره آنکه چیزهای محسوس عبارت از تصورات یا مجموعه‌هایی از تصورات اند و نیز درباره نتیجه‌ای که او می‌گیرد، یعنی تصورات نمی‌توانند به استقلال از ذهنها وجود داشته باشند. «همه کلمات معنی‌دار^{۴۰} نمودار تصورات اند. شناخت سراسر درباره تصورات همان است. همه تصورات از بیرون یا از درون می‌آیند.»^{۴۱} تصورات در مورد اول، احساسات^{۴۲} نامیده می‌شوند و در مورد دوم، افکار^{۴۳}. ادراک کردن عبارت از حصول تصور است. بنابراین، وقتی مثلاً رنگها را ادراک می‌کنیم، تصورات را به ادراک درمی‌آوریم. و چون این تصورات از بیرون می‌آیند، احساسات اند. ولی «هیچ احساسی نمی‌تواند در چیزی بی‌حس باشد.»^{۴۴} بنابراین تصوراتی مانند رنگها نمی‌توانند با جوهر مادی یا اسطقیسی بی‌جنبش ملازمه داشته باشند. از این رو فرض چنین جوهری یکسره نابایسته است. «امکان ندارد که تصور در چیزی نامدرک^{۴۵} باشد.»^{۴۶} مدرک شدن متضمن وابستگی به یک موجود مدرک^{۴۷} است. و وجود داشتن یا به معنای ادراک کردن است یا مدرک شدن. «به تعبیر درست، جز اشخاص، یعنی چیزهای آگاه^{۴۸} چیزی وجود ندارد؛ همه چیزهای دیگر نه چندان وجود بلکه انحای وجود اشخاص اند.»^{۴۹} پس اثبات آنکه اشیای محسوس تصورات اند، یکی از راه‌های اصلی، ولو نه راه اصلی، بارکلی است برای اثبات صدق این گزاره که وجود این اشیا عبارت از مدرک شدن است و طرد نظریه جوهر مادی لاک.

بارکلی در مبادی از محسوسات به عنوان مجموعه‌ها یا آمیزه‌هایی از «احساسات یا تصورات» سخن می‌گوید و نتیجه می‌گیرد که آنها «نمی‌توانند به نحو دیگری جز در ذهنی که ادراکشان می‌کند وجود داشته باشند.»^{۵۰} ولی هر چند می‌گوید که بدیهی است که موضوعات شناخت ما تصورات اند،^{۵۱} می‌داند که این آیین یکسره برون‌یافته باور اکثر مردم نیست. زیرا می‌گوید که «براستی عقیده‌ای بسیار غالب نزد مردمان آن است که خانه‌ها و کوه‌ها و رودها، و به یک سخن همه اشیای محسوس وجودی طبیعی یا واقعی به تمایز از مدرک شدنشان به توسط فهم دارند.»^{۵۲} ولی این عقیده بسیار

40. significant

۴۱. شروح، ۳۷۸؛ ۱، ص ۴۵.

42. sensations

43. thoughts

۴۴. همان جا.

45. unperceiving thing

۴۶. همان جا.

47. perceiver

48. conscious things

۵۱. مبادی، ۱، ۱؛ ۲، ص ۴۱.

۵۰. مبادی، ۱، ۳؛ ۲، ص ۴۲.

۴۹. شروح، ۲۴؛ ۱، ص ۱۰.

۵۲. مبادی، ۱، ۴؛ ۲، ص ۴۲.

غالب به هر حال تناقضی هویدا است. «زیرا مگر اشیای پیشگفته چیستند جز چیزهایی که به حس ادراک می‌کنیم، و سوای تصورات یا احساسات خودمان چه ادراک می‌کنیم، و آیا بروشنی تناقض‌آمیز نیست که هر کدام از اینها یا هر آمیزه‌ای از آنها به حال نامدرک وجود داشته باشد.»^{۵۳} شاید پی ببریم که پنداشت آنکه این چیزها به خودی‌خود و بدون نسبت با ادراک وجود توانند داشت، «در بنیاد به آیین تصورات مجرد باز بسته است. زیرا آیا تجربیدی باریکتر از این هست که وجود اشیای محسوس را از مدرک شدنشان باز شناسیم، چندان که تصورشان کنیم که به حال نامدرک وجود دارند؟»^{۵۴}

البته اگر چیزهای محسوس عبارت از تصورات به معنای متعارف کلمه‌اند، بدیهی است که جدا از ذهن کسی وجود نتوانند داشت. ولی چه محمل عقلانی هست که آنها را تصورات بخوانیم؟ يك رشته محاجه باریکلی به قرار زیر است. بعضی مردم میان کیفیات دومین چون رنگ و صوت و مزه، و کیفیات نخستین مانند امتداد و شکل تمیز می‌گذارند. آنان تصدیق می‌کنند که کیفیات دومین، بهسانی که در ادراک می‌آیند، همانندهای چیزی موجود در بیرون ذهن نیستند. به سخن دیگر، خصلت ذهنی^{۵۵} آنها را تصدیق می‌کنند، یعنی آنکه تصورات‌اند. «اما قائل‌اند که تصورات کیفیات نخستین عبارت‌اند از نقشها»^{۵۶} یا صورتهای مخیل چیزهایی که بیرون ذهن در جوهری نااندیشنده که ماده می‌نامند وجود دارند. بنابراین، از ماده باید جوهر بی‌حس و بی‌جنبشی را فهم کنیم که امتداد و شکل و حرکت، بالفعل پاینده به آن‌اند.»^{۵۷} ولی این تمیز کافی نیست. «امتداد و شکل و حرکت متزع از همه کیفیات دیگر، تصورناپذیرند.»^{۵۸} وانگهی، اگر، همچنان که لاک می‌پنداشت، نسبییت کیفیات دومین برهان معتبری بر ذهنی بودن^{۵۹} آنها به دست دهد، همان گونه برهان را می‌توان درباره کیفیات نخستین به کار گرفت. مثلاً شکل یا پیکر به موضع شخص مدرک وابسته است، درحالی که حرکت یا تند است یا کند، و تند و کند الفاظی نسبی‌اند. امتداد به وجه عام و حرکت به وجه عام الفاظی بی‌معنی‌اند، «و به آن آیین غریب تصورات مجرد وابسته‌اند.»^{۶۰} خلاصه، نه کیفیات نخستین مستقل از ادراک‌اند نه کیفیات دومین. کیفیات نخستین و دومین هر دو تصورات‌اند. و اگر تصورات‌اند، امکان ندارد که در جوهر یا اسطقیسی نااندیشنده وجود یا با آن ملازمه داشته باشند. بنابراین می‌توانیم از شر جوهر مادی لاک رهایی یابیم؛ و محسوسات به دسته‌ها یا مجموعه‌هایی از تصورات مبدل می‌گردند.

۵۳. همان جا . ۵۴. میادی، ۱، ۵؛ ۲، ص ۴۲.

55. subjective 56. patterns

۵۷. میادی، ۱، ۹؛ ۲، ص ۴۴-۴۵ ۵۸. میادی، ۱، ۱۰؛ ۲، ص ۴۵.

59. subjectivity

۶۰. میادی، ۱، ۱۱؛ ۲، ص ۴۶.

چنانکه پیشتر دیدیم، لاك درواقع امر نگفت که کیفیات دومین ذهنی‌اند. زیرا در قاموس مصطلحات فنی او، کیفیات دومین عبارت‌اند از توانهایی در چیزها که تصورات معینی را در ما فرامی‌آورند؛ و این توانها عینی^{۶۱} هستند، یعنی برای وجود داشتن وابسته به ذهنهای ما نیستند. لیکن، اگر از کیفیات دومین کیفیاتی را به وجهی که به ادراك درمی‌آیند اراده کنیم، مثل رنگها، می‌توانیم بگوییم که به دیدۀ لاك آنها ذهنی‌اند چرا که تصورات درون ذهن‌اند. و از همین نقطه است که بارکلی در برهان پیشگفته آغاز می‌کند. ولی اعتبار برهانش یقین محل سؤال است. گویا بارکلی می‌اندیشید که «نسبیت» کیفیات باز می‌نماید که آنها درون ذهن‌اند. کیفیاتی کلی سوای کیفیات جزئی مدرک، وجود ندارند. و هر کیفیت جزئی مدرک، به توسط ذهنی جزئی ادراك می‌شود و منسوب به آن ذهن است. ولی بلافاصله بدیهی نیست که چون چمن درنظر من گاه سبز گاه زرد یا طلایی می‌نماید، سبزی یا زردی تصورات‌اند بدان معنی که درون ذهن من هستند. همچنین بلافاصله بدیهی نیست که چون چیزی جزئی در این احوال، بزرگ و در آن احوال، خُرد یا در يك زمان بريك شکل و در زمان دیگر برشکلی دیگر در نظرم می‌نماید، امتداد و شکل تصورات‌اند. البته اگر بفرض عینیت^{۶۲} کیفیات بینگاریم که چیزها باید بضرورت برهمگان یا بريك شخص در همه‌گاه و در همه احوال یکسان بنمایند، چنین برمی‌آید که اگر یکسان نمایند عینی نیستند. ولی ظاهراً دلیلی قاطع بر این فرض نیست.

۵. جوهر مادی لفظی بی‌معنی است

ولیکن اگر مفروض بداریم که چیزهای محسوس عبارت از تصورات‌اند، بدیهی است که نظریۀ لاك درباب اسطقسی مادی فرضیه‌ای ناضروری است. اما به‌زعم بارکلی، می‌توان فراتر از این رفت و گفت که چنان فرضیه‌ای نه همان ناضروری بلکه فهم‌ناپذیر است. اگر بکوشیم تا معنای این لفظ را تحلیل کنیم، درمی‌یابیم که مشتمل است بر «تصور هستی به وجه عام، به‌علاوۀ مفهوم نسبی اعراض نگاهدارش. تصور عام در چشم من مجردترین و فهم‌ناپذیرترین همه دیگر تصورات می‌نماید؛ و اما در باب اعراض نگاهدار آن: این را، همچنان که هم‌اینك دیدیم، نمی‌توان به‌معنای متعارف آن کلمات فهمید؛ پس باید به‌معنای دیگر فهمش کرد، ولی آنها توضیح نمی‌دهند به کدام معنی». عبارت «اعراض نگاهدار»^{۶۴} را نمی‌توان به‌معنای متعارفش گرفت، «چون هنگامی که می‌گوییم ستونها بنایی را نگاه می‌دارند.» زیرا جوهر مادی بنا به‌فرض بر امتداد که عرض به‌شمار

61. objective 62. objectivity

۶۳. مادی، ۱، ۱۷: ۲، ص ۸-۴۷. ۶۴. واژه «نگاهداری» (supporting) را البته باید به‌معنای فعال فهم کرد. یعنی گفته می‌شود که جوهر مادی، اعراض را نگامی‌دارد.

می‌رود تقدم منطقی دارد و نگاهدار آن است. «پس به کدام معنی باید آن را گرفت؟»^{۶۵} به عقیده بارکلی هیچ معنای محصلی نمی‌توان به آن عبارت داد.

همین رشته اندیشه به تفصیل بیشتر در گفت و شنود اول بیان شده است. فیلونوس، هیلاس را به تصدیق این قول وامی‌دارد که تمایز بین احساس و موضوع یا عین، میان فعل ذهن و موضوعش، آن گاه که درباره ادراک سخن می‌گوییم، تمایزی قابل دفاع نیست. چیزهای محسوس به احساسات تحویل‌پذیرند؛ و تصور نکردنی است که احساسات در جوهری نامرک موجود باشند. «ولی از سوی دیگر، هنگامی که از دیدی دیگر به چیزهای محسوس می‌نگرم و آنها را همچون حالات و کیفیات بسیار به لحاظ می‌آورم، فرض اسطقسی مادی را ضروری می‌بینم که بدون آن، تصور وجود محسوسات امکان ندارد.»^{۶۶} آن گاه فیلونوس از هیلاس می‌خواهد که توضیح دهد که از اسطقس مادی چه معنایی را مراد می‌گیرد. اگر مرادش این است که اسطقس مادی زیر کیفیات یا اعراض محسوس گسترده است، باید زیر امتداد گسترده باشد. در این حال خودش باید ممتد باشد. و سپس ما به تسلسل رفتار می‌آییم. به علاوه، همین نتیجه برمی‌آید چنانچه تصور ایستادن در زیر یا نگاهداری را به جای تصور اسطقس بودن یا در زیر گسترده بودن بنشانیم.

هیلاس اعتراض می‌کند که گفته‌هایش به معنای زیاده حقیقی گرفته شده است. اما فیلونوس تند پاسخ می‌گوید: «من سر آن ندارم که هیچ معنایی را بر کلمات شما بار کنم. شما مختارید که به هر گونه که دلتان خواست توضیح‌شان دهید. فقط از شما درمی‌خواهم که بگذارید من چیزی از آنها بفهمم.... لطفاً هر معنایی، خواه حقیقی خواه مجازی، که از آن می‌فهمید برایم معلوم کنید.»^{۶۷} در پایان، هیلاس می‌بیند که از این اقرار چاره ندارد که نمی‌تواند معنای محصلی به عبارت‌هایی چون «اعراض نگاهدار» و «اسطقس مادی» بدهد.^{۶۸} بنابراین، نتیجه حاصل از بحث آن است که گزاره چیزهای مادی بر اطلاق و بدون قیام به ذهن وجود دارند، گزاره‌ای بی‌معنی است. «وجود مطلق چیزهای نااندیشنده کلماتی بدون معنایند، یا آنکه در بردارنده تناقض‌اند. این همان نکته‌ای است که من تکرار و القا می‌کنم و آن را بر اندیشه هوشیار خواننده به جد توصیه می‌کنم.»^{۶۹}

۶. واقعیت چیزهای محسوس

بارکلی در تلاش اثبات این نکته است که گزاره چیزهای محسوس عبارت از تصورات‌اند با گزاره

۶۵. میادنی، ۱/۱۶: ۲، ص ۴۷. ۶۶. سه گفت و شنود، ۱: ۲، ص ۱۹۷. ۶۷. همان، ص ۱۹۹.

۶۸. شاید ممکن بود که هیلاس در پاسخ بگوید که دلیل آنکه چرا نمی‌تواند درخواست فیلونوس را برای ارائه معنایی روشن و محصل برآورد آن است که فیلونوس از او می‌خواهد تا نسبت میان جوهر و اعراض را بر حسب نسبتی غیر از خودش توصیف کند. ولی فیلونوس (بارکلی) البته بر آن بود که پدیده‌ها عبارت از تصورات‌اند. و در این حال، ملازمه‌شان با جوهر نااندیشنده بی‌حس محال است. ۶۹. میادنی، ۱/۲۴: ۲، ص ۵۱.

چیزهای محسوس واقعیتی ندارند، معادل نیست. «شما می‌گویید که در این حال همه چیز جز تصور یا وهم محض نیست. من پاسخ می‌دهم که هرچیز مانند پیش واقعی است. امیدوارم که 'تصور' نامیدن يك چیز از واقعیتش نکاهد. براستی شاید می‌بایست که بر کلمه 'چیز' می‌چسبیدم و کلمه 'تصور' را ذکر نمی‌کردم، اگر به پاس دلیلی، و به گمانم دلیل استواری، نبود که در کتاب دوم به دست خواهم داد.»^{۷۰} باز، «بنابر مبادی من واقعیتی هست، چیزها هستند، طبیعت چیزها^{۷۱} هست.»^{۷۲} بارکلی در مبادی این ایراد را پیش می‌کشد که بنابر نظریه او «هرآنچه در طبیعت واقعی و جوهری است از جهان طرد می‌شود و به جایش سامانی موهوم از تصورات می‌نشیند.... بنابراین بر سر خورشید، ماه و ستارگان چه می‌آید؟ نه همان درباره خانه‌ها، رودها، کوه‌ها، درختها، سنگها بلکه حتی درباره تنهای خودمان چه باید ببیندیشیم؟ آیا اینها هم جز انبوهی از اوهام و خیالهای واهی واهمه نیست؟»^{۷۳} به این ایراد پاسخ می‌دهد که «بنابر مبادی که مفروض گرفتیم، از هیچ چیز در طبیعت محروم نمی‌شویم. هرآنچه می‌بینیم، می‌بساویم، می‌شنویم، یا به هر نحوی تصور یا فهم می‌کنیم، چون پیش استوار می‌ماند و همچنان واقعی است. طبیعت چیزها پایدار است، و تمایز میان واقعیات و موهومات بر نیروی خود پابرجاست.»^{۷۴}

اما اگر چیزهای محسوس تصورات‌اند، چنین بر می‌آید که ما تصور می‌خوریم و می‌آشامیم و می‌پوشیم. و این طرز سخن «بسیار ناهنجار» می‌نماید. بارکلی جواب می‌دهد که البته می‌نماید؛ ولی دلیل آنکه چرا ناهنجار و غریب می‌نماید به‌طور ساده این است که در گفتار متداول کلمه «تصور» معمولاً درباره چیزهایی که می‌بینیم و می‌بساویم به کار نمی‌رود. لازمه اصلی، آن است که ما باید بفهمیم که کلمه در زمینه کنونی به کدام معنی به کار رفته است. «من خواهان مناظره نه درباره درخوری بلکه درباره راستی بیان هستم. لذا اگر شما با من یکسخن‌اید که ما موضوعات بی‌میانجی حس را می‌خوریم و می‌نوشیم و می‌پوشیم که به حال نامرک یا بدون ذهن وجود نتوانند داشت، در دم تصدیق خواهم کرد که درخورت‌تر یا سازوارتر با تداول آن است که آنها را چیز بنامیم نه تصور.»^{۷۵}

پس چه محمل عقلی داریم برای آنکه لفظ «تصور» را به معنایی که مسلماً موافق عرف عام نیست به کار ببریم؟ «پاسخ می‌دهم به دو دلیل چنین می‌کنم: نخست، زیرا لفظ چیز به تمایز متضاد با تصور عموماً به دلالت برجیزی بیرون ذهن مفروض گرفته می‌شود. دوم، زیرا چیز دلالت شاملتری از تصور دارد و روحها یا چیزهای اندیشنده را افزون بر تصورات در بر می‌گیرد. پس از آنجا که

۷۰. شروح، ۸۰۷: ۱، ص ۹۷.

71. rerum natura

۷۲. شروح، ۱۰۵: ۱، ص ۳۸. ۷۳. مبادی، ۳۴: ۲، ص ۵۵. ۷۴. همان‌جا. ۷۵. مبادی، ۳۸: ۱، ص ۳۸.

۲، ص ۵۷.

موضوعات حس فقط در ذهن وجود دارند، و به علاوه بی‌اندیشه و ناقص‌اند، ترجیح دادم که آنها را با کلمه تصور نشان کنم که متضمن چنان خواص است.»^{۷۶}

بنابراین، از آن‌رو که بارکلی کلمه «تصورات» را برای رجوع به موضوعات بی‌میانجی حس به کار می‌برد، و چون موضوعات ادراک حسی را انکار نمی‌کند، می‌تواند قائل باشد که نظریه تصورات او توفیری به حال واقعیت جهان محسوس نمی‌کند. همه آنچه او خود را از شرش می‌رهاند، جوهر مادی لاک است که موضوع حس نیست و لذا نبودش تأثیری در حال انسان متعارف نمی‌گذارد. «من بر رد وجود هر چیزی که می‌توانیم خواه به حس خواه به مراقبه ذهنی دریابیم برهان نمی‌آورم. من در وجود واقعی چیزهایی که با چشمانم می‌بینم و با دستانم می‌سوام که وجود دارند، کمترین چون و چرا نمی‌ورزم. یگانه چیزی که وجودش را منکریم، همان است که فیلسوفان ماده یا جوهر مادی می‌خوانند. و با چنین کارم هیچ آسیبی به بقیه انسانها نمی‌رسانم که به گمانم از فقدان آن دریغ نخواهند خورد. برآستی ملحد می‌خواهد که از اسمی بی‌مسمی دلیلی راست‌نما بر کفر خود بجوید؛ و ممکن است فیلسوفان پی ببرند که دستاویز بزرگی را برای یاوه‌گویی و مناظره از دست داده‌اند.»^{۷۷}

می‌توان حجت آورد که در کاربرد بارکلی از لفظ «تصور»، گونه‌ای آشفتگی یا ناهمسازی هست. نخست آنکه او به اعتراض می‌گوید که او این لفظ را صرفاً برای دلالت بر آنچه ادراک می‌کنیم، یعنی اشیا و اعیان محسوس، به کار می‌برد. و هرچند این شیوه کاربرد لفظ ممکن است خلاف عرف باشد، کاربردش در واقعیت موضوعات ادراک حسی تأثیری نمی‌کند. تلقی خواننده از این گفته آن است که لفظ «تصور» نزد بارکلی لفظی صرفاً فنی است. محسوسات را به این معنای صرفاً فنی تصورات خواندن، سبب نمی‌شود که محسوسات به تصورات در معنای متداول تحویل یابند. همان‌گاه بارکلی، چنانکه دیدیم، از «احساسات یا تصورات» چنان سخن می‌گوید که گویی این الفاظ مترادف‌اند. و این، گذشته از ناشایستگی کلی معادل گرفتن تصورات با احساسات، به‌ناچار کنایه از آن دارد که محسوسات عبارت از حالات ذهنی صرف‌اند. زیرا کلمه «احساس» به چیزی ذهنی و، برآستی، به چیزی خصوصی یا شخصی اشاره دارد. کنایه از آن دارد که جهان محسوس همگانی وجود ندارد، بلکه به شماره ذهنهای ملوک جهانهای محسوس خصوصی هستند. سپس جهان محسوس به چیزی سخت مانند جهان رؤیایی دگرگون می‌گردد.

لیکن در این نقطه بجاست که تمایز بارکلی را میان تصورات و صورتهای مخیل اشیا پیش بکشیم، ولو گفتارمان در این باب به پاره‌ای از رویه‌های فلسفه او که در فصل بعد بررسی خواهیم کرد ربط یابد. بارکلی می‌گوید که تصورات، یعنی چیزهای محسوس، «به وسیله صانع طبیعت بر حواس منطبق می‌شوند»: آنها «چیزهای واقعی» خوانده می‌شوند.^{۷۸} مثلاً، هنگامی که من چشمانم

۷۶. مبادی، ۱، ۳۹: ۲، ص ۵۷.

۷۷. مبادی، ۱، ۳۵: ۱، ص ۵۵.

۷۸. مبادی، ۱، ۳۳: ۲، ص ۵۴.

را می‌کشایم و تکه کاغذ سفیدی را می‌بینم، به گزینش من باز بسته نیست که تکه کاغذ سفیدی را می‌بینم، مگر بدان معنی که می‌توانم برگزینم که به جهت دیگری بنگرم. نمی‌توانم به جهت کاغذ بنگرم و در عوض تکه پنبه سبزی را ببینم. در قاموس بارکلی، تصورات یا کیفیاتی که تکه کاغذ سفید را به هم فرارز می‌آورند، بر حواس من منطبق می‌گردند. ولی می‌توانم صورتهایی مخیل از چیزهایی که دیده‌ام حاصل کنم، و می‌توانم صورتهای مخیل را به خواست خودم به هم آمیزم و، مثلاً، صورت مخیل اسب شاخدار را بسازم. در زبان متداول، تکه کاغذ سفیدی را که روی میز می‌بینم تصور نمی‌خوانند، و حال آنکه ما البته دربارهٔ حصول تصور اسب شاخدار سخن می‌گوییم. ولی اگرچه در قاموس مصطلحات بارکلی از تکه کاغذ سفید به عنوان مجموعه یا دسته‌ای تصورات سخن می‌رود، این تصورات به همان شیوه‌ای قائم به ذهن متاهی نیستند که صورت مخیل اسب شاخدار وابسته به آن است. و بدین سان در نظریهٔ بارکلی برای تمایز میان حوزهٔ واقعیت محسوس و حیطهٔ صورتهای مخیل جا هست. این تمایز مهم است؛ زیرا، همچنان که در فصل بعد خواهیم گفت، بارکلی پای می‌فشرد که يك «سامان طبیعت» هست، یعنی نقشی سامانمند از تصورات که قیامشان به گزینش آدمی نیست. در عین حال، با آنکه چیزهای واقعی، یعنی چیزهای محسوس، صرفاً به انسان مدرک وابسته نیستند، با این همه تصورات به شمارند، و امکان ندارد که در استقلال مطلق از ذهن وجود داشته باشند. بنابراین نزد بارکلی این دو گزاره هم راستاند هم مهم، یعنی این که تصورات (در معنایی که او از لفظ می‌خواهد) یکسره وابسته به ذهن آدمی نیستند و با این وصف تصورات اند و لذا به ذهنی وابسته‌اند.

من نمی‌خواهم بگویم که این تمایز همهٔ دشواریها را از پیش برمی‌دارد و به همهٔ خرده‌گیریهای ممکن پاسخ می‌دهد. زیرا چنین می‌نماید که تمایز بارکلی باز از نظریهٔ او برای معنی برمی‌آید که به شمارهٔ جهانهای خصوصی، ذهنهای مدرک هستند و هیچ جهان عمومی وجود ندارد. بارکلی البته خودباور^{۷۹} نبود. ولی گفتن اینکه او خودباور نبود با چنین گفته‌ای یکسان نیست که خودباوری را نمی‌توان از مقدمات برهانی او بیرون کشید. او برآستی به شمارهٔ کثیری از ذهنها یا روحهای متاهی باور داشت. ولی دریافتنش بسیار دشوار است که او چگونه بنابر مقدماتش می‌تواند خود را دربارهٔ اعتبار این باور مطمئن گرداند. لیکن تمایزی که در واپسین بند و صفش رفت، دست کم در فهم این نکته یاریمان می‌دهد که چگونه بارکلی می‌توانست خود را در این قول برحق بداند که بنابر نظریه‌اش باز يك سامان طبیعت هست و چیزهای محسوس به پایهٔ موهومات تحویل نمی‌یابند، ولو آنکه گونه‌ای ناسازگاری باشد میان رویهٔ عقل سلیم این نظریه (چیزهای محسوس صرفاً همان اند که

۷۹. solipsist، قائل به خودباوری (solipsism)، نظریه‌ای شناخت شناسانه بر این معنی که «خود» جز حالات خودش.

چیز دیگری را نمی‌تواند بشناسد. — م.

ادراکشان می‌کنیم یا می‌توانیم ادراکشان کنیم) و رویهٔ تصوریابورانه^{۸۰} آن (چیزهای محسوس، تصورات اند و معادل احساسات). ناسازگاری را می‌توان بدین راه بیان کرد. بارکلی براین آهنگ است که جهان انسان متعارف را توصیف کند و افزوده‌های نابایسته و براستی بی‌معنای فیلسوفان مابعدالطبیعه را طرد کند؛ ولی نتیجهٔ تحلیلش گزاره‌ای است که، چنانکه بارکلی خودش واقف بود، انسان متعارف آمادهٔ پذیرفتنش نیست.

۷. بارکلی و نظریهٔ بازنمایی ادراک

از باب سخن پایانی این فصل، می‌توان این پرسش را پیش کشید که آیا کاربرد بارکلی از لفظ «تصور» متضمن نظریهٔ بازنمایی ادراک^{۸۱} است. لاک بارها، هرچند نه همیشه، از ادراک تصورات و نه ادراک چیزها سخن می‌گوید. از آنجا که به دیدۀ او تصورات بازنمای چیزهایند، این شیوهٔ گفتار متضمن نظریهٔ بازنمایی ادراک است. این البته یک دلیل است بر آنکه چرا لاک شناخت حسی و فیزیک را در مقایسه با ریاضیات کم ارج می‌شمرد. بنابراین، پرسش آن است که آیا بارکلی درگیر همان نظریه و همان دشواریهاست.

پاسخ سزاوار به این پرسش به قدر کافی روشن می‌نماید، به شرط آنکه به فلسفهٔ خود بارکلی اعتنا کنیم نه به این امر که لاک برای او نقطهٔ عزیمتی فراهم آورد. اگر تنها همین نکتهٔ واپسین را بازجوییم، به آسانی براین می‌گیریم که بارکلی را پدیدآورندهٔ نظریهٔ بازنمایی ادراک بدانیم. ولی اگر به فلسفهٔ خود او نیک توجه نماییم، درمی‌یابیم که او درگیر این نظریه نبود.

آنچه بارکلی تصورات می‌نامد، تصورات چیزها نیستند: خود چیزها هستند. آنها هستیهایی فراسوی خودشان را باز نمی‌نمایند: خودشان هستیهایی. ما هنگام ادراک تصورات، نه صورتهای مخیل چیزهای محسوس بلکه خود چیزهای محسوس را ادراک می‌کنیم. بارکلی در شروح فلسفی به تصریح می‌گوید: «فرض آنکه چیزها از تصورات متمایزند تمام حقیقت واقعی را برمی‌چیند و در نتیجه شکاکیتی شامل را می‌چیند، چرا که تمام شناخت و تأمل ما منحصر و مقید به تصوراتمان اند.»^{۸۲} باز، «ارجاع تصورات به چیزهایی که تصور نیستند، کاربرد لفظ 'تصوری' از یک علت بزرگ اشتباه و خلط است....»^{۸۳} این سخن بی‌گمان گویای نظریهٔ بازنمایی ادراک نیست که برآستی با فلسفهٔ بارکلی ناهمساز درمی‌آید. زیرا بنابر مقدمات او، هیچ چیزی نیست که تصورات بازش نمایند. و چنانکه می‌توان از روی نخستین دو قولی که هم‌اکنون نقل کردیم دریافت، او براین نظریه خرده می‌گیرد که به شکاکیت می‌انجامد. زیرا اگر موضوعات بی‌واسطهٔ شناخت حسی

80. idealist

81. representative theory of perception

۸۳. شروح، ۶۶۰؛ ۱، ص ۸۰.

۸۲. شروح، ۶۰۶؛ ۱، ص ۷۵.

تصوراتی هستند که بنابر فرض چیزهایی بهجز خودشان را بازمی‌نمایند، هرگز نمی‌توان دانست که درواقع امر بازنمای چیزهایند. بارکلی بی‌شك کاربرد لفظ «تصور» را برای موضوع بی‌واسطه ادراك از لاک اقتباس کرد؛ ولی این بدان معنی نیست که تصورات در فلسفه بارکلی کننده همان کارکرد یا دارنده همان پایگاه‌اند که در فلسفه لاک. نزد لاک، دست‌کم بنابر شیوه غالب در گفتارش، تصورات میانجیان میان ذهن و چیزهایند، بدان معنی که هرچند موضوعات بی‌واسطه شناخت‌اند، چیزهای بیرونی را که ایستاده به ذهنهای ما نیستند بازمی‌نمایند. نزد بارکلی، تصورات، میانجی نیستند؛ خودشان محسوسات‌اند.

فصل ۱۳

بار کلی

(۳)

۱. ارواح متناهی؛ وجود، طبع و نامیرندگیشان

اگر چیزهای محسوس عبارت از تصورات اند، تنها در ذهنها یا روحها موجود توانند بود. و ارواح بدین سان یگانه جواهرند. تصورات، کارپذیر و بی جنبش اند: ارواح، که تصورات را ادراک می کنند، کارگرند. «چیز یا هستی عامترین نام است، و دو گونه را فرا می گیرد که یکسره متمایز و ناهمگن اند و هیچ وجه همانند جز نام ندارند. این دو گونه عبارتند از ارواح و تصورات. ارواح، جواهر فعال و قسمت ناپذیرند. تصورات، هستیهایی بی جنبش و گذرنده و وابسته اند که قیامشان به ذات خویش نیست بلکه نگاهداشته^۱ اذهان یا جواهر روحانی اند یا در اذهان یا جواهر روحانی وجود دارند.»^۲ بنابراین، ارواح ممکن نیست که تصورات باشند یا به تصورات بمانند. «لذا برای جلوگیری از ابهام و درشوریدن طبایعی بکلی ناسازگار و ناهمانند، ضروری است که روح را از تصور بازشناسیم.»^۳ «سختی آشکارا محال است که این جوهر که نگاهدار یا دریابنده تصورات است، خودش تصور یا مانند تصور باشد.»^۴ افزون بر این، به تعبیر درست نمی توان تصویری از روح داشت. براستی، «وجود همچو تصویری آشکارا ممتنع است.»^۵ «روح عبارت است از يك هستی بسیط، قسمت نیافته و فعال. از آنجا که دریابنده تصورات است، فهم خوانده می شود؛ و از آنجا که هست ککنده و پدیدآورنده تصورات است، اراده می نامندش. از این رو هیچ تصویری از نفس یا روح

۱. شاید چنین بنماید که بار کلی رأی پیشین خود را نقض می کند. ولی، هنگامی که می گفت — چنانکه ذکرش در واپسین فصل آمد — لفظ «اعراض نگاهدار» بی معنی است، اشاره اش به نسبتی ادعایی میان جوهر مادی و تصورات بود. اینجا سخنش بر سر نسبت میان جوهر روحانی یا ذهن و تصورات است. ۲. مبادی، ۱، ۸۹: ۲، ص ۸۰-۷۹. ۳. مبادی، ۱، ۱۱۳: ۲، ص ۱۰۵. ۴. مبادی، ۱، ۱۳۵: ۲، ص ۱۰۳. ۵. همان جا.

حاصل شدنی نیست. زیرا همه تصورات از آنجا که منفعل و بی جنبش اند، نمی توانند به منزله عکس یا شبیه، آنچه را که فعالیت دارد بر ما باز نمایند.^۶

هنگامی که بارکلی می گوید که ما تصویری از روح توانیم داشت، لفظ «تصور» را به معنای فنی شخص خودش به کار می برد. مرادش این نیست که ما شناختی از مدلول کلمه «روح» نداریم. باید اذعان داشت که «ما مفهومی از نفس، روح، و کنشهای ذهن مانند اراده کردن، مهر و کین ورزیدن داریم، زیرا که معنای آن کلمات را می دانیم یا می فهمیم.»^۷ بدین وجه بارکلی فرقی می گذارد میان «مفهوم» (notion)، یعنی امر ذهنی یا روحانی به منزله موضوع شناسایی، و «تصور» (idea)، یعنی امر محسوس یا جسمانی به حیث موضوع شناسایی. می توان مفهومی از روح داشت ولی نه تصویری به معنای فنی. «البته می توان گفت که ما تصویری به معنای فراخ کلمه، یا به سخن بهتر، مفهومی از روح داریم، یعنی که ما معنای کلمه را درک می کنیم؛ و گر نه امکان ندارد که سخنی به ایجاب یا به سلب درباره اش بگوییم.»^۸ روح را می توان چنین وصف کرد: «آن که فکر، اراده و ادراک می کند؛ این، و تنها این، مقوم دلالت آن لفظ است.»^۹ باید به یاد داشت که یکی از یادداشتهای بارکلی^{۱۰} حکایت دارد از امکانی که به خاطرش رسید تا همان گونه تحلیل پدیده باورانه را که درباره اجسام به کار می بست، درباره ذهن به کار بندد. ولی از این خیال درگذشت. به دیده او بدیهی می نمود که اگر محسوسات به تصورات تحویل یابند، باید ارواح یا جواهری روحانی باشند که این تصورات را حاصل یا ادراک می کنند.

این پرسش برمی خیزد که ما چگونه بر وجود ارواح، یعنی بر وجود شماره کثیری از ارواح یا «خودهای»^{۱۱} متناهی آگاهی می یابیم؟ «ما وجود خودمان را به حس باطن یا مراقبه، و وجود روحهای دیگر را به عقل می فهمیم.»^{۱۲} به هر روی، اینکه من وجود دارم، بدیهی است؛ زیرا من تصورات را ادراک می کنم، و آگاهم که من از تصوراتی که ادراک می کنم ممتازم. ولی وجود روحها یا خودهای متناهی را فقط به دستیاری عقل، یعنی به استنباط^{۱۳} می شناسم. «پیداست که شناخت روحهای دیگر بر ایمان دست نمی دهد مگر از روی کنشهایشان یا از روی تصوراتی که آنها در ما می انگیزند. من جنبشها، دگرگونیها، و آمیزه هایی از تصورات گوناگون را درمی یابم که مرا بوجود فاعلانی جزئی مانند خودم می آگاهانند و همراه آن فاعلان می آیند و در پدیدآوردنشان همکاری دارند. از

۶. مبادی، ۱، ۲۷: ۲، ص ۵۲. ۷. مبادی، ۱، ۱۴۰: ۲، ص ۱۰۵. ۸. همان جا. ۹. مبادی، ۱، ۱۳۸: ۲، ص ۱۰۴. ۱۰. شروع، ۵۸۱: ۱، ص ۷۲.

11. selves

۱۲. مبادی، ۱، ۸۹: ۲، ص ۸۰.

13. inference

این رو شناختی که من از دیگر ارواح دارم مانند شناختم از تصورات خویش بی واسطه نیست؛ بلکه به وساطت تصوراتی باز بسته است که من آنها را به منزله معلولها یا علایم ملازم، به فاعلان یا ارواح متمایز از خودم راجع می دانم.^{۱۴} بار کلی در *آلسیفرون* به این موضوع بازمی گردد. «من *آلسیفرون* را به معنای دقیق نمی بینم، یعنی آن موجود متفکر منفرد را، بلکه فقط چنان علایم و نشانه های دیدنی را می بینم که بر هستی آن مبدأ یا نفس متفکر نادیدنی دلیل اند و استنباطش می کنند.»^{۱۵} و او شناخت بواسطه از روچه های متاهی و شناخت بواسطه از خدا را به وجهی تمثیلی باهم قیاس می کند. در هر مورد، به میانجی علایم محسوس است که به شناخت وجود يك فاعل کارگر می رسیم. سوای هر ملاك ممکن دیگر برای انتقاد، این تبیین بار کلی از شناخت وجود روحها یا خودهای متاهی دیگر گویا به دشواری زیر دچار است. به زعم بار کلی، «هنگامی که ما رنگ و اندازه و شکل و حرکات انسانی را می بینیم، فقط احساسات یا تصورات معینی را ادراک می کنیم که در ذهنهایمان انگیخته شده اند: و اینها چون در مجموعه های متمایز گوناگون به دیده مان جلوه گر می شوند، وجود ارواح متاهی و آفریده های چنان ارواح خودمان را بر ما می نمایند.»^{۱۶} «ما انسانی را نمی بینیم، اگر از انسان آن را می خواهیم که مانند ما می زید، می جنبد، در می یابد، و می اندیشد: بلکه فقط چنان مجموعه معینی از تصورات را می بینیم که ما را به این اندیشه راه می نماید که مبدأ اندیشه و جنبش ممتازی مانند خود ما هست که همراه آن تصورات می آید و به میانجی آنها باز نموده می شود.»^{۱۷} اما حتی اگر من به این شیوه می اندیشم، آیا می توانم یقین باشم که تصورات فرا آورده در من که به دیگر ارواح متاهی اسنادشان می کنم بواقع آثار یا معلولهای خدا نیستند؟ اگر خدا بدون آنکه جوهری مادی موجود باشد در من تصوراتی را فرامی آورد که بنابر نظریه جوهر-عرض، به حیث اعراض جوهر مادی یا جسمانی نگریسته می شوند، من چگونه می توانم یقین داشته باشم که او، بدون آنکه خودهای متاهی دیگری در میان باشند، در من تصوراتی را فرانمی آورد که من آنها را نشانه های حضور چنان خودها، یعنی جواهری روحانی غیر از خودم تلقی می کنم؟

شاید به دیده نخست چنین بنماید که بار کلی به این دشواری پی برده است. زیرا می گوید که وجود خدا بدیهیتر از وجود آدمیزادگان است. ولی دلیلش بر این گفته آن است که شماره نشانه های وجود خدا بیشتر از شماره نشانه های وجود هراسان مفروض است. بدین سان *آلسیفرون* می پرسد: «چه! آیا برآنید که به هستی خدا همان اندازه یقین دارید که به هستی من، منی که بواقع می بینید که برابرتان ایستاده ام و با شما سخن می گویم؟»^{۱۸} و *اِئوفرانُور*^{۱۹} پاسخ می دهد: «درست همان اندازه،

۱۴. میادی، ۱، ۱۴۵، ۲، ص ۱۰۷. ۱۵. *آلسیفرون*، ۴، ۵، ۳، ص ۱۴۷. ۱۶. میادی، ۱، ۱۴۸، ۲، ص ۱۰۹. ۱۷. همان جا. ۱۸. *آلسیفرون*، ۴، ۵، ۳، ص ۱۴۷.

اگر نه بیشتر.» او آنگاه می‌گوید درحالی که تنها از روی چند نشانه درباره وجود «خود» متناهی دیگری یقین است، «همه‌گاه و همه‌جا نشانه‌های محسوسی را درمی‌یابم که وجود خدا را هویدا می‌کنند.» به همان گونه، بارکلی در مبادی می‌گوید که «ما حتی ممکن است حکم کنیم که وجود خدا با پداهت بسیار بیشتری از وجود آدمیان دریافت می‌شود؛ زیرا آثار و معلولهای طبیعت بی‌نهایت پرشماره‌تر و چشمگیرتر از آثار و معلولهایی است که به انسانهای فاعل منسوب می‌داریم.»^{۲۰} ولی او نمی‌گوید که ما چگونه می‌توانیم یقین کنیم که تصوراتی که نشانه‌های حضور جواهر روحانی متناهی تلقی می‌کنیم بواقع همان‌اند که می‌اندیشیم باشند. لیکن شاید او پاسخ می‌داد که ما البته تمیز می‌گذاریم میان معلولهای جزئی که به فاعلان متناهی منسوب می‌داریم و سامان کلی طبیعت که این معلولها مستلزم آن‌اند؛ و نظریه او دلایلی بیشتر از آنهایی که ما داریم و به کار می‌بریم برای تمیز اقتضا نمی‌کند. از تصورات یا معلولهای مشاهده‌پذیری که مشایهند با آنهایی که ما بر پدیدآمدنشان آگاهیم، وجود خودهای دیگر را استنباط می‌کنیم؛ و این گواهی بسنده است. ولی اگر کسی از چنین پاسخی مجاب نشود و بخواهد بداند که بنابر مقدمات بارکلی این استنباط چه مبنای عقلانی دارد، از نوشته‌های بارکلی چندان دستگیری نخواهد جست.

پاره‌ای از توصیفات بارکلی را درباره طبع روح پیش از این آوردیم. ولی به گمان من دشوار می‌توان در این ادعا کام یافت که توصیفاتش همیشه سازوارند. در شروح فلسفی کنایه از این می‌رود که ذهن «مجموعه‌ای از تصورات» است. «اگر ادراکات را بردارید، ذهن را برداشته‌اید؛ اگر ادراکات را بگذارید، ذهن را گذاشته‌اید.»^{۲۱} چنانکه خاطر نشان ساختیم، بارکلی این تحلیل پدیده‌باورانه از ذهن را دنبال نکرد. ولی حتی سبستر می‌گوید که وجود (esse) ارواح عبارت از ادراک کردن (percipere) است که ضمناً می‌رساند که روح در ذات خود عبارت از فعل ادراک است. لیکن او همچنین می‌گوید که کلمه «روح» یعنی «آن که فکر، اراده و ادراک می‌کند؛ این، و تنها این، مقوم دلالت آن لفظ است.»^{۲۲} از این رو می‌توان به‌طور کلی گفت که بارکلی این پندار را مردود می‌شمرد که درباره ذهن همان گونه تحلیل پدیده‌باورانه را به کار بندد که درباره اجسام به کار می‌یست، و او نظریه لاک را در باب جوهر نامادی یا روحانی پذیرفت.^{۲۳} و البته بر همین بنیاد است که او به نامیرندگی نفس یا روح آدمی باور دارد.

۲۰. مبادی، ۱، ۱۴۷؛ ۲، ص ۱۰۸. ۲۱. شروح، ۵۸۰؛ ۱، ص ۷۲. ۲۲. مبادی، ۱، ۱۳۸؛ ۲، ص ۱۰۴. ۲۳. اگر وجود اجسام به «مدرک شدن» (percipi) تعریف می‌شود، پس طبیعی است که وجود روحها یا ذهنها را به «ادراک کردن» (percipere) تعریف کنیم. زیرا این دو همبسته‌اند. ولی از آنجا که گفته می‌شود اجسام عبارت از تصورات منقطع بر ذهنها و مدرک ذهنها هستند، طبیعی است قائل باشیم که ذهنها جوهرهایی هستند که تصورات را «نگاه می‌دارند» و شناسندگانی هستند که تصورات را ادراک می‌کنند. بارکلی آشفتگی ناشی از شیوه‌های مختلف سخن گفتن را سامان نمی‌دهد.

اگر، همچنان که گروهی معتقد بودند، نفس انسان شعله‌ی حیاتی لطیف یا منظومه‌ای از ارواح حیوانی باشد، پس مانند بدن پذیرای فساد است و نمی‌تواند پس از ویرانی آرام جای خود باقی بماند.^{۲۴} ولی «ما باز نموده‌ایم که نفس، بخش‌ناپذیر و ناجسمانی و ناممتد و در نتیجه فسادناپذیر است.»^{۲۵} معنی این سخن آن نیست که نفس آدمی حتی به نیروی بیکران خدا پذیرای فنا نیست؛ «بلکه تنها بدین معنی است که نفس آدمی پذیرای تباهی یا پاشیدگی بر اثر قوانین معمول طبیعت یا حرکت نیست.»^{۲۶} همین معنی مراد است آنجا که گفته می‌شود نفس انسان بطبع نامیرنده است؛ یعنی جنبشها، دگرگونیها و زوالی «که هر دم می‌بینیم بر اجسام طبیعی می‌افتند» اثری در حالش نمی‌گذارند.^{۲۷} این پندار را که نفس انسان جسمانی و فسادپذیر است، «بدترین طایفه آدمیان به عنوان مؤثرترین جلوگیری همه انطباعات فضیلت و دین مشتاقانه پذیرفته‌اند.»^{۲۸} ولی نفس، به منزله جوهر روحانی، بطبع نامیرنده است؛ و این حقیقت برای دین و اخلاق اهمیت بسیار دارد.

۲. سامان طبیعت

از ارواح به اجسام بازمی‌گردیم. دیدیم که به‌زعم بارکلی، تحلیل او از اجسام، حال سامان طبیعی را نمی‌گرداند. «يك سامان طبیعت هست، و تمیز میان واقعیات و موهومات بر نیروی خود پایدار است.»^{۲۹} بنابراین، سخن گفتن از قوانین طبیعت، درخور و درست است. «قوانینی کلی هستند که در سراسر زنجیره آثار و معلولهای طبیعی روان‌اند، و ما به مشاهده و پژوهش طبیعت از وجود آنها اطلاع می‌یابیم....»^{۳۰} بدین‌سان بارکلی آماده است که درباره «سراسر دستگاه عظیم و زیبا و شکوهمند که وصفش در بیان نمی‌گنجد و فراتر از اندیشه می‌رود» سخن بگوید.^{۳۱} باید به یاد بیاوریم که نزد او چیزها یا اجسام مادی درست همان‌اند که ما ادراکشان می‌کنیم یا می‌توانیم ادراکشان کنیم که هستند، و او بر این پدیده‌ها نام «تصورات» می‌نهد. این تصورات پدیدآورنده نقشی سامانمندند: می‌توانیم تسلسلهای^{۳۲} کمابیش منظمی را دریابیم. تسلسلهای رشته‌های منظم را می‌توان به‌صورت «قوانین» بیان کرد، یعنی گزاره‌هایی درباره رفتار منظم محسوسات. ولی روابط درون طبیعت، روابط ضروری نیستند: آنها ممکن است کمابیش منظم باشند، ولی همیشه محتمل‌اند. تصورات را صانع طبیعت یا خدا در رشته‌هایی کمابیش منظم بر ذهنهای ما می‌نگارد. و

۲۴. مبادی، ۱، ۱۴۱؛ ۲، ص ۱۰۵. ۲۵. همان، ص ۱۰۶. ۲۶. همان، ص ۱۰۵. ۲۷. همان، ص ۱۰۶. ۲۸. همان، ص ۱۰۵. ۲۹. مبادی، ۱، ۳۴؛ ۲، ص ۵۵. ۳۰. مبادی، ۱، ۶۲؛ ۲، ص ۶۷. ۳۱. گفت‌و شنود، ۲؛ ۲، ص ۲۱۱.

گفتن اینکه γ به وجهی منظم در پی X می آید بدان معنی است که خدا تصورات را بر این سامان در ما می نگارد. و چون همه رشته های منظم جزئی و تمام سامان طبیعت به طور کلی وابسته به فعالیت و مشیت و انایستادنی خداست، آنچه ما طبیعت می نامیم پنداری سراسر آمیخته به رنگ احتمال است. بنابراین، بارکلی منکر فیزیک یا فلسفه طبیعت نیست. اما قوانین فیزیکی که مثلاً می گویند انواع معینی از اجسام یکدیگر را جنب می کنند، مبین روابطی هستند که صرفاً بالفعل اند نه ضروری. رفتار اجسام معین به شیوه معین، وابسته به خداست؛ و هر چند ما چشم می داریم که فعل خدا بیشترین همگونه است، نمی توانیم بدانیم که رفتارش همواره بر همان شیوه خواهد بود. به عبارت کلی، اگر γ همیشه به دنبال X می آید، و اگر در یک موقع معین چنین نکند، باید سخن از معجزه بگوییم. ولی اگر خدا معجزه سان عمل کند، یعنی به طرزی بکلی متفاوت از طریقی که معمولاً عمل می کند، یک قانون سفت و سخت طبیعت را نشکسته است. زیرا قانون طبیعی مبین شیوه ای است که بدان چیزها، تاحدی که در شمول تجربه ما می آیند، به طور کلی در واقع عمل می کنند نه گویای شیوه ای که باید بدان رفتار کنند. «با مشاهده ساعیانۀ پدیده هایی که در دیدرس ما هستند می توانیم قوانین کلی طبیعت را کشف کنیم و از آنها پدیده های دیگر را استنتاج کنیم. نمی گویم مبرهن داریم؛ زیرا این گونه استنتاجها همه بر این فرض باز بسته اند که صانع طبیعت همیشه به روال همگونه کار می کند، و در کارش همواره قواعدی را مراعات می کند که ما آنها را مبادی تلقی می کنیم و آشکارا نمی توانیم بشناسیمشان.»^{۳۳} در زبان تصورات، مرسوم خدا آن است که تصورات را به سامانی معین یا در تسلسلهایی منظم بر ما منطبع کند. و این به ما توانایی می دهد تا «قوانین طبیعی» را تقریر کنیم. ولی خدا به هیچ رو مقید به آن نیست که تصورات را همیشه به سامانی یکسان بر ما منطبع کند. بنابراین، معجزات ممکن اند. معجزات مستلزم منع روابط ضروری میان تصورات متمایز نیستند. زیرا همچو روابط ضروری وجود ندارند. برآستی یک سامان طبیعت هست، ولی این سامان ضروری نیست.

۳. تفسیر تجربه باورانه بارکلی بر فیزیک، بویژه به گونه ای که در درباره حرکت پیداست

در قسمت پیشین، وجود خدا و نظر بارکلی را درباره شیوه عمل خدا مفروض گرفتیم. زیرا می خواستم این معنی را ظاهر کنم که به دینۀ او سامان طبیعت سامانی ضروری نیست. در قسمت کنونی می خواهم تفسیر آشکارا تجربه باورانه، حتی پوزیتیویستی بارکلی را بر فیزیک باز نمایم، بویژه آنچنان که در درباره حرکت دیده می شود.

حملهٔ بارکلی به تصورات کلی مجرد بطبع پژوهش‌هایش را در تفسیرش بر فیزیک بازمی‌یابد. او نمی‌گوید که کاربرد الفاظ مجرد وجه عقلی ندارد و به کار هیچ غرض سودمندی نمی‌آید؛ بلکه می‌گوید که کاربرد چنان الفاظ ممکن است مردم را به این خیال بکشاند که آنان شناختی بیشتر از اندازهٔ واقعی دارند، چرا که می‌توانند کلمه‌ای را برای پوشاندن نادانیشان به کار برند. «مبدأ مکانیکی بلندپایه‌ای که اکنون رواج دارد، جاذبه است. برخی می‌پندارند که افتادن سنگ به زمین یا برخاستن امواج دریا به ماه را می‌توان به یاری جاذبه تبیین کرد. ولی گفتن آنکه این کارها به توسط جاذبه انجام می‌گیرند ما را به کدام آگاهی راه می‌برد؟»^{۳۴} فیزیکدان (بارکلی غالباً از «ریاضیدانان» سخن می‌گوید) یا فیلسوف طبیعی بسا در این اندیشه افتد که لفظی چون «جاذبه» دلالت دارد بر کیفیتی ماهوی که با اجسام ملازمه دارد و به منزله علتی واقعی کار می‌کند. ولی «جاذبه» همچو چیزی نیست. به لحاظ واقعیت تجربی محض، نسبت‌های مشهود میان بعضی اجسام بر چنان گونه‌اند که ما آنها را به مصادیقی از جاذبهٔ متقابل توصیف می‌کنیم؛ ولی کلمهٔ «جاذبه» دال بر یک هستی قائم به ذات نیست، و فرضی بیهوده است که رفتار اجسام با کاربرد همچو لفظی تبیین می‌پذیرد. فیزیکدان جویای توصیف و گروه‌بندی همانندیها در زیر «قوانین» کلی است و در این راه به پیشگویی و سودمندی عملی نظر دارد. ولی او پروایی از تبیین علی ندارد، چنانچه از «علت» مقصودمان علت فاعلی کارگر است. و خطایی فاحش است که بینگاریم پدیده‌های a ، b و c چنین تبیین می‌یابند که بگوییم آنها را P پدید آورده است، جایی که P لفظی مجرد به شمار می‌رود. زیرا چنین انگاشتی در حکم بدفهمیدن کاربرد لفظ است. لفظ دلالت بر هستی مستقلى نمی‌کند که بتواند علت فاعلی کارگر باشد.

بارکلی در دربارهٔ حرکت این دیدگاه را می‌پرورد. او رساله را با این سخن می‌آغازد که «در طلب حقیقت باید هشیار باشیم که الفاظی که درست فهمشان نمی‌کنیم ما را به گمراهی نکشاند. تقریباً همهٔ فیلسوفان چنین هشدار را ابراز می‌کنند؛ اما شمار اندکی از ایشان رعایتش می‌کنند.»^{۳۵} الفاظی مانند «کوشش» و «خواست» را در نظر گیرید. چنان الفاظ به تعبیر درست دربارهٔ جانداران قابل انطباق‌اند و بس. هنگامی که آنها را بر چیزهای بی‌جان تطبیق کنند، به طرز استعاری و در معنایی مبهم به کارشان برده‌اند. باز، فیلسوفان طبیعی به کاربرد الفاظ کلی مجرد خو گرفته‌اند، و به وسوسهٔ این اندیشه گرفتار می‌آیند که الفاظ مجرد بر هستیهای پوشیدهٔ واقعی دلالت دارند. پاره‌ای نویسنده‌گان بمثل از مکان مطلق سخن می‌گویند، گویی که مکان مطلق چیزی یا هستی متمایزی است. ولی چون به تحلیل روی آوریم، پی می‌بریم که «جز سلب یا نفی محض، یعنی هیچ محض، چیز دیگری مدلول این کلمات نیست.»^{۳۶}

۳۴. مبدأ، ۱، ۱۰۳؛ ۲، ص ۸۶. ۳۵. دربارهٔ حرکت، ۱؛ ۴، ص ۱۱. ۳۶. دربارهٔ حرکت، ۵۳؛ ۴، ص ۲۴.

بعیدۀ بارکلی، باید «فرضیه‌های ریاضی را از طبایع چیزها بازشناسیم.»^{۳۷} الفاظی مانند «نیرو»، «گرانی» و «جاذبه» دلیل بر هستیه‌های طبیعی (فیزیکی) یا مابعدالطبیعی (متافیزیکی) نمی‌کنند؛ آنها «فرضیه‌های ریاضی‌اند.» «مثلاً جاذبه را نیوتن بیقین نه‌همچون کیفیت طبیعی یا جسمانی حقیقی بلکه به‌منزله فرضیه‌ای ریاضی به‌کار می‌برد. برآستی لایب‌نیتس هنگامی که کوشش یا انگیزش عنصری را از نیروی رانش^{۳۸} باز می‌شناسد، تصدیق دارد که این هستیه‌ها واقع در طبیعت پیدا نمی‌شوند، بلکه باید به یاری تجرید حاصلشان آورد.»^{۳۹} بدون کاربرد مجردات و فرضیه‌های ریاضی، برای مکانیک پیشرفتی دست نمی‌دهد، و کاربرد آنها را توفیقشان، یعنی سودمندی عملیشان توجیه می‌کند. ولی سودمندی عملی یک تجرید ریاضی، ثابت نمی‌کند که این تجرید دال بر هستی طبیعی یا مابعدالطبیعی است. «مکانیک دان چون نیرو و فعل و جاذبه را در اجسام تخیل می‌کند، الفاظی مجرد و کلی را به‌کار می‌برد که برای نظریه‌ها و تقریرها و نیز برای محاسبات حرکت بسیار سودمندند، ولو اینکه جستجوی آنها در حقیقت چیزها و در اجسام واقعاً موجود جستجویی عبث است، درست مانند موهوماتی که هندسه‌دانان از راه تجرید ریاضی می‌سازند.»^{۴۰}

یک دلیل عمده اینکه چرا مردم گرایش دارند که الفاظ مجرد بکار رفته در فیزیک آنان را گمراه کند آن است که می‌اندیشند فیزیکدان جوای علل فاعلی حقیقی پدیده‌هاست. بنابراین، آنان بر این اندیشه می‌گیرند که کلمه‌ای مانند «گرانی» بر مابازا یا کیفیتی موجود دلالت دارد که علت فاعلی حقیقی برخی حرکات است و آنها را تبیین می‌کند. ولی «کار فیزیک یا مکانیک دادن علل فاعلی نیست....»^{۴۱} یک دلیل گفته بارکلی البته آن است که به‌نظر او یگانه علل حقیقی، فاعلان ناجسمانی‌اند. این معنی در سخن زیر پیداست: «در فلسفه طبیعی (فیزیکی) ما باید علت‌ها و راه‌های حل پدیده‌ها را از روی مبادی مکانیکی بجویم. بنابراین، از حیث فیزیکی تبیین یک چیز از راه تخصیص علت برآستی کارگر و ناجسمانی آن انجام نمی‌گیرد بلکه به‌وسیله اثبات رابطه‌اش با مبادی مکانیکی روی می‌دهد، مانند کنش و واکنش همیشه متضاد و برابرند....»^{۴۲} مراد از مبادی مکانیکی چیست؟ نخستین قوانین حرکت، «که به تجربه مدلل گردند، به استدلال و تعقل پرورده و کلی شوند... به‌تعبیر شایسته مبادی نام دارند، زیرا از آنها هم قضایای کلی مکانیکی هم تبیین‌های جزئی پدیده‌ها سرچشمه می‌گیرند.»^{۴۳} لذا دادن تبیین فیزیکی یک رویداد یعنی اینکه باز نماییم که چگونه می‌توان آن را از فرضیه‌ای بلندپایه استنتاج کرد. و تبیین‌هایی از این گونه با رفتار سروکار دارند

۳۷. درباره حرکت، ۶۶: ۴، ص ۲۸.

38. impetus

۳۹. درباره حرکت، ۱۷: ۴، ص ۱۵. ۴۰. درباره حرکت، ۳۹: ۴، ص ۲۰. ۴۱. درباره حرکت، ۳۵: ۴، ص ۱۹. ۴۲. درباره حرکت، ۶۹: ۴، ص ۲۹. ۴۳. درباره حرکت، ۳۶: ۴، ص ۲۰.

نه با وجود. در فلسفه متافیزیکی، تبیین وجود پدیده‌ها از این راه دست می‌دهد که آن را از علت فاعلی حقیقی که ناجسمانی است استنتاج می‌کنند. فیزیکدان تا این اندازه با «علل» سروکار دارد که هرگاه می‌بیند که پدیده B همواره در پی پدیده A می‌آید و تا A از پیش نیامده است هرگز روی نمی‌دهد، از A به منزله علت و از B به مثابه معلول سخن می‌گوید. ولی پدیده‌ها تصورات اند، و تصورات امکان ندارد که علت فاعلی کارگر باشند؛ و اگر از علل مقصود همین است، فیزیکدان دلمشغول آنها نیست.

پس دعوی بارکلی آن است که نظریه تصورات و متافیزیک او آسیبی به علم نمی‌رساند، به شرط اینکه طبع علم فهم شود. متافیزیک را باید از فیزیک زدود، و این دو را نباید با هم مشتبه کرد. این زدودن، فیزیک را از غوامض و لفاظی مبهم می‌پالاید و ما را از گمراهی بدست کلمات وامی‌رهاند که هرچند سودمند باشند باری بر هستیها یا کیفیات واقعی هستیها دلالت ندارند. بارکلی در عین حال متافیزیک را بدین سبب از فیزیک نزدود تا متافیزیک را نابود کند. خواستش بیشتر آن بود که راه را سوی متافیزیک بنمایاند. زیرا همینکه بفهمیم علوم فیزیکی جویای علل فاعلی کارگر حقیقی پدیده‌ها نیستند، نه همان از تفسیر باطل کارکرد و معنای کلماتی چون گرانی و جاذبه بازخواهیم رست بلکه همچنین در پی آن برمی‌آیم که علت وجود پدیده‌ها را در جای دیگر بجوئیم. بارکلی به شیوه‌ای پوزیتیویستی درباره فیزیک سخن می‌گفت؛ ولی در تمدل آرزو داشت که مردم را از این پنداشت ناراست درآورد که تبیین علی بسته‌ای از پدیده‌ها را می‌توان برحسب گرانی، جاذبه و جز آن بدست داد که دلالت بر هستیها یا کیفیات موجود نمی‌کنند بلکه از بهر سهولت در فرضیه‌هایی به کار می‌روند که توفیقشان در گروه‌بندی پدیده‌ها و استنتاج پدیده‌ها از مبادی معینی که رفتار اجسام را توصیف می‌کنند مایه اعتبار آنهاست. و او دلش می‌خواست که مردم را از تفسیر باطل کارکرد علوم فیزیکی وارهاند زیرا می‌خواست برایشان بازنماید که تبیین‌های علی حقیقی پدیده‌ها را تنها می‌توان در متافیزیک یافت که نسبت پدیده‌ها را با خدا محرز می‌دارد، همان خدایی که علت فاعلی حقیقی، ناجسمانی و فرجامین است. «تنها به یاری تأمل و تعقل می‌توان علل براستی کارگر را از تاریکی فروگیرنده‌شان بیرون آورد و تا اندازه‌ای آنها را شناخت. پرداختن به این علتها در مجال فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه است.»^{۴۴}

در این قسمت به فیزیک یا علم فیزیکی اشاره رفت که بارکلی آن را دربرگیرنده مکانیک می‌شمرد. ولی بارکلی در درباره حرکت فرق عجیبی میان فیزیک و مکانیک می‌گذارد. «در فیزیک، حس و تجربه که فقط بمحد آثار یا معلولهای ظاهر می‌رسند فرمان می‌رانند؛ در مکانیک، مفاهیم مجرد ریاضیدانان در محل تصدیق اند.»^{۴۵} به سخن دیگر، فیزیک با توصیف پدیده‌ها و رفتارشان

۴۴. درباره حرکت، ۷۲؛ ۴، ص ۳۰. ۴۵. درباره حرکت، ۷۱؛ ۴، ص ۳۰.

سروکار دارد، در حالیکه مکانیک دربرگیرنده نظریه پردازی و فرضیه‌های تبیین‌گراست که ریاضیات را به کار می‌گیرند. دلیل آنکه چرا بارکلی قائل به این فرق می‌شود آن است که می‌خواهد امور واقع مشهود را از نظریه‌هایی که برای فهم یا تبیین این امور واقع ساخته می‌شوند بازشناسد. زیرا اگر این دو را از هم بازشناسیم، بر آن می‌گوییم که هستیهای پوشیده‌ای را مطابق با الفاظ مجرد «ریاضیدانان» مفروض گیریم. کلماتی نظیر «گرانی» یا «نیرو» بر هستیهای مشاهده‌شدنی دلالت نمی‌کنند. لذا ما به این اندیشه می‌گوییم که ناچار باید هستیها یا کیفیت پوشیده‌ای مطابق با این الفاظ باشند. «اما اینکه کیفیت پوشیده چیست یا چگونه کیفیتی می‌تواند عمل کند یا کاری بکند، ما هیچ تصویری نداریم — برآستی در تصورمان نمی‌گنجد.... آنچه خودش پوشیده است، تبیین‌گر هیچ چیز نیست.»^{۴۶} و اگر بقت تمیز بگذاریم میان آثار یا معلولهای مشهود و فرضیه‌هایی که برای تبیین آنها ساخته می‌شوند، بهتر می‌توانیم کارکرد الفاظ مجرد در این فرضیه‌ها را بفهمیم. «الفاظ را تا اندازه‌ای عادت معمول برای تلخیص کلام ابداع کرده است و تا اندازه آنها را به نیت آموختن تدبیر کرده‌اند.»^{۴۷} ما هنگام استدلال درباره چیزهای محسوس، درباره اجسام جزئی استدلال می‌کنیم. ولی برای گزاره‌های کلی درباره اجسام جزئی به الفاظ مجرد نیازمندیم.

۴. وجود و ذات خدا

پس نزد بارکلی يك سامان طبیعت، یعنی دستگاهی از پدیده‌ها یا تصورات هست که ساختن علوم طبیعی را ممکن می‌گرداند. ولی، چنانکه هم‌اینک دیدیم، چشمداشت شناخت علت یا علل وجود پدیده‌ها از دانشمند، کار بیهوده‌ای است. و این سخن در دم می‌رساند که حجت بارکلی بر وجود خدا، حجتی پسینی و بدیلی از برهان علی است. هنگامی که او در شروع فلسفی می‌گوید که «حجت آوردن بر وجود خدا از روی تصور او محال است و امکان ندارد که ما تصویری از خدا داشته باشیم»،^{۴۸} بی‌گمان در وهله نخست به کاربرد فنی خودش از کلمه «تصور» می‌اندیشد. زیرا هویداست که تصویری از خدا نتواند بود، چنانچه «خدا» به معنای وجودی روحانی باشد و «تصور» برای موضوع ادراک حسی به کار رود. و هنگامی که السیفرون از گفتن این معنی ناگزیر می‌شود که براهین مابعدالطبیعی او را مجاب نخواهند کرد، «مثلاً از آن گونه براهین که از تصور وجودی دارای کمال مطلق بیرون می‌کشند،»^{۴۹} باید به یاد آوریم که السیفرون «خرده‌فلسوف» و مدافع الحاد است. باین همه بادی آسوده می‌توان گفت که بارکلی برهان معروف به برهان هستی‌شناختی^{۵۰} را

۴۶. درباره حرکت، ۴ و ۶؛ ص ۳۲. ۴۷. درباره حرکت، ۷؛ ص ۱۲. ۴۸. شروع، ۷۸۲؛ ص ۹۴. ۴۹. السیفرون، ۴؛ ص ۱۴۲.

بهسانی که قدیس آنسلم^{۵۱} و دکارت به شیوه‌های مختلف به کارش می‌برند نمی‌پذیرفت. دلیلی که او می‌آورد برهان علی است و بر وجود محسوسات بنیاد دارد. و ویژگی برهان بارکلی بر وجود خدا کاربرد او از نظریه‌اش در باب «تصورات» است. اگر محسوسات تصورات‌اند، و اگر این تصورات به ذهنهای ما وابسته نیستند، ناچار باید به ذهنی جز ذهن خودمان ارجاعشان داد. «بر همگان بدیهی است که آن چیزهایی که کارهای طبیعت نامیده می‌شوند، یعنی بخش بیشتر تصورات یا احساسات مدرک ما، نه فراآورده اراده آدمیان و نه بازسته به آن است. بنابراین، روح دیگری علت پیدایی آنهاست، چرا که قیامشان به ذات خویش تناقض‌آمیز است.»^{۵۲}

در سه گفت‌و شنود دلیل بر وجود خدا در این صورت موجز می‌آید: «چیزهای محسوس بواقع وجود ندارند: و اگر وجود داشته باشند، بضرورت مدرک به‌ذهنی نامتناهی‌اند: بنابراین ذهنی نامتناهی یا خدا هست. این برای شما برهانی مستقیم و بی‌واسطه از روی مبدائی بسیار بدیهی بر هستی خدا به‌دست می‌دهد.»^{۵۳} بارکلی در مسئله بی‌همتایی خدا به تفصیل وارد نمی‌شود؛ چنان می‌نماید که او کمابیش یکر است از گزاره «چیزهای محسوس یا تصورات به‌ذهنهای ما وابسته نیستند» پیش می‌رود و نتیجه می‌گیرد که آنها به یک ذهن نامتناهی وابسته‌اند. او تقریباً فرض مسلم می‌انگارد که دستگاه و هماهنگی و زیبایی طبیعت نمودگار آند که طبیعت پدیدآورده یک روح بی‌نهایت عالم و کامل یعنی خداست که همه چیز را به قدرت خود برپا نگاه می‌دارد. ما البته خدا را نمی‌بینیم. ولی تا جایی که سخن بر سر دین است، ارواح متاهی را نیز نمی‌بینیم. ما وجود روحی متاهی را از «یک مجموعه متاهی و محدود تصورات» استنباط می‌کنیم، در حالی که «همه‌گاه و همه‌جا نشانه‌های هویدای خدا را ادراک می‌کنیم.»^{۵۴}

عیبها و نقصانهای طبیعت، حتی معتبر در رد این استنباط به‌شمار نمی‌روند. ضایع شدن ظاهری تخمها و رویانها، و تباهی عرضی و اتفاقی گیاهان و جانوران نبالیده، چنانچه آنها را بنابر معیارهای آدمی داوری کنیم، چه‌بسا از اداره و سازماندهی معیوب و اهمال‌کارانه حکایت کنند. اما «فراوانی پرشکوه چیزهای طبیعی را نباید بر سستی یا اسرافکاری فاعل فراآورنده‌شان حمل کرد، بلکه باید آنها را همچون برهانی بر سرشاری قلرتش پنداشت.»^{۵۵} و بسیاری چیزها را که به‌سبب تأثیر رنج‌آورشان به‌دیده‌مان بد می‌نمایند می‌توان خوب دید چنانچه به چشم جزئی از کل دستگاه چیزها بر آنها نگریست. در السیفرون گوینده‌ای با این نام می‌گوید در حالی که ممکن است با چنین برهان راست‌نمایی دعوی داشت که شری اندک در آفرینش، خیر را نمایانتر جلوه‌گر می‌سازد، این مبدأ

۵۱. St. Anselm (۱۰۳۳-۱۱۰۹): اسقف اعظم کتبری، مجتهد مسیحی، و از بنیادگذاران فلسفه مدرسی. -م.

۵۲. مبادی، ۱: ۱۶۶، ۲: ص ۸-۱۰۷. ۵۳. سه گفت‌و شنود، ۲: ص ۲۱۲. ۵۴. مبادی، ۱: ۱۶۸، ۲: ص ۱۰۹.

۱۰۹. ۵۵. مبادی، ۱: ۱۵۲، ۲: ص ۱۱۱.

نمی‌تواند «الایشه‌هایی چندان بزرگ و چندان سیاه را تعلیل کند.... این معنی که بر زمین رذیلت چندان بسیار و فضیلت چندان کم است و قوانین مُلک خدا را رعایایش رعایت نمی‌کنند، چیزی است که هرگز با خرد و نیکی برتر خداوند برین سازگار در نتواند آمد.»^{۶۶} پاسخ بارکلی بر این ایراد آن است که الایشه‌های اخلاقی نتیجه گزینش انسان‌اند، و همچنین نباید درباره مقام آدمیزادگان در گیتی غلو کنیم. «چنین می‌نماید که ما نه همان به‌وحی و الهام بلکه به عقل سلیم و مشاهده و استنباط از تشابه دیدنیها به این نتیجه می‌رسیم که رسته‌های بی‌شماری از موجودات عاقل هستند که نیکبختی و کمالشان فراتر از بشر است.»^{۶۷}

خلاصه‌ای که از شرح مختصر بارکلی درباره دلیل بر وجود خدا نتیجه بگیریم که فیلسوفی که آن‌همه آماده بود تا تحلیلی انتقادی را بر الفاظی مانند «جوهر مادی» به‌کار بند نسبت به دشواریهایی ناپیدا باشد که می‌توان هنگام تحلیل معنای الفاظ محمول بر خدا بهانه‌ها بر خورد. بدین‌سان او لوسی‌کلس^{۶۸} را به چنین گفتاری وامی‌دارد: «پس باید بدانید که در بنیاد، هستی خدا نکته‌ای در نفس خود کم‌اهمیت است و آدمی ممکن است این معنی را تصدیق بداند بدون آنکه چیز چندان‌ی را واسپرده باشد. نکته مهم آن است که کلمه خدا را به کدام معنی باید فهمید.»^{۶۹} لوسی‌کلس می‌گوید کسانی بر این عقیده رفته‌اند که الفاظی چون فرزاندگی و نیکی چون محمول خدا قرار گیرند (باید در معنایی بکلی متفاوت از آنچه در عرف عام دلالت می‌کنند یا متفاوت از هر چه که می‌توانیم از آن مفهومی یا تصویری حاصل کنیم فهمیده شوند).^{۷۰} بدین‌وجه آنان می‌توانستند به ایرادهای گرفته بر حمل همچو صفاتی به خدا چنین پاسخ گویند که اسناد آن صفات را در هر معنایی شناخته‌شان انکار می‌کردند. ولی این انکار همچند آن انکار بود که صفات اصلاً تعلق به خدا داشتند. «و بدین‌سان با انکار صفات خدا در واقع منکر وجودش می‌شدند، هر چند شاید خودشان آگاه نبودند.»^{۷۱} به عبارت دیگر، حکم به آنکه الفاظ محمول به خدا را باید به معنایی صرفاً مبهم و ابهام‌آمیز فهمید، مانند قول به لادری‌گری^{۷۲} است. آن کسان معنای کلمه «خدا» را چندان با وصف و قید می‌کاستند که «چیزی جز نامی بدون معنایی پیوسته به آن باز نمی‌ماند.»^{۷۳} لوسی‌کلس می‌پندارد که عده‌ای از ابای کلیسا و فیلسوفان مدرسی به این دیدگاه لادری^{۷۴} قائل بودند. ولی کریستو^{۷۵} با پوزش‌خواهی از اینکه نویسندگان ناپیراسته و ناپسندی چون فیلسوفان

۵۶. السیفر، ۴، ۲۳؛ ۳، ۱۷۲. ۵۷. همان‌جا.

58. Lysicles

۶۱. همان‌جا.

62. agnosticism

۶۰. السیفر، ۴، ۱۷؛ ۳، ۱۶۴.

۵۹. السیفر، ۴، ۱۶؛ ۳، ۱۶۳.

۶۳. همان‌جا.

64. agnostic

65. Crito

مدرسی را به انجمن نیکان آورده است، شرح تاریخی مجملی از آیین حمل قیاسی^{۶۶} می‌دهد و در آن نشان می‌دهد که دیدگاه مدرسیانی مانند قدیس توماس آکویناس و سوارس^{۶۷} با دیدگاه دیونوسیوس دروغین^{۶۸} یکسان نبود. این مدرسیان منکر نبودند که مثلاً شناخت را می‌توان به معنایی درست و شایسته به خدا حمل کرد، بلکه فقط منکر بودند که ما می‌توانیم نقصهای شناخت را چنانکه در آفریدگان می‌بینیم به وجه درست و شایسته به خدا حمل کنیم. مثلاً هنگامی که سوارس می‌گوید که «می‌گویند شناخت به تعبیر درست در خدا نیست، باید شناخت را به معنایی که حاوی نقص است فهمید، مانند شناخت تعقلی^{۶۹}.... ولی او به تصریح تصدیق می‌کند که شناختی که به‌طور کلی فهم بدیهی و روشن همه حقیقت به‌شمار آید در خدا هست، و این نکته را هیچ فیلسوف باوردارنده به خدا هرگز انکار نکرده است.»^{۷۰} به‌همان‌سان، هنگامی که مدرسیان می‌گفتند که نباید فرض کرد که خدا به‌همان معنایی وجود دارد که آفریدگان وجود دارند، مرادشان آن بود که خدا «به‌طرزی والاتر و کاملتر» وجود دارد.^{۷۱}

این سخنان دیدگاه خود بار کلی را بازمی‌نمایند. از يك سو، الفاظی که نخست محمول آفریدگان و سپس محمول خدا قرار می‌گیرند، باید «به معنایی شایسته و درست،... یا در تداول حقیقی و صوری کلمات به‌او حمل شوند. و گرنه بدیهی است که پی می‌بریم که هر قیاس صوری که برای اثبات آن صفات یا (که توفیری نمی‌کند) اثبات هستی خدا می‌آوریم مشتمل بر چهار حد است، و لذا به هیچ نتیجه‌ای نمی‌رسیم.»^{۷۲} از سوی دیگر، الفاظ محمول به خدا را نمی‌توان به همان طرز یا درجه ناقصی حمل کرد که بدان محمول آفریدگان قرار می‌گیرند. بار کلی حجت می‌انگیخت که مفهوم من از خدا به این گونه حاصل می‌آید که به مراقبه در نفس می‌پردازم، «توانهایش را فزونی می‌بخشم و نقصانهایش را از میان برمی‌دارم.»^{۷۳} من خدا را بر وفق مفهوم روح که به مدد مراقبه نفسانی حاصل می‌آورم تصور می‌کنم. مفهوم در ذات خود بر يك حال می‌ماند، هرچند هنگام تصور کردن خدا محدودیتها و نقصانهای پیوسته به مفهوم روح متناهی بدان حال را از میان برمی‌دارم. نمی‌توان گفت که بار کلی تحلیل معنای الفاظ محمول به خدا را فراتر از حدی برد که فیلسوفان

66. analogical predication

۶۷. Francisco Suárez (۱۵۴۸-۱۶۱۷)، حکیم لاهوتی و فیلسوف مدرسی اسپانیایی، م.

۶۸. Pseudo-Dionysius، نویسنده‌ای ناشناس (د ۵۰۰ بم)، که در قرون وسطی او را با دیونوسیوس آریوپاگوسی (Dionysius the Areopagite) دانشمندی که به وسیله پولس حواری به مسیحیت گرویده بود) یکسان می‌شمردند. تصانیف دیونوسیوس دروغین در باب عرفان و الهیات نظری تأثیر بسیار در متفکران قرون وسطی نهاد. م.

69. discursive knowledge

۷۰. السیفرن، ۴، ۳: ۲۰، ص ۱۶۳. ۷۱. همان‌جا. ۷۲. السیفرن، ۴، ۳: ۲۲، ۱۷۱. ۷۳. سه گفتوشنود، ۳: ۲، ص ۲۳۱-۲.

مدرسی برده بودند. او همچنین این اشکال ممکن را چندان یا هیچ به‌دیده نگرفت که در فراگرد حذف نقصانها، ما محتوای توصیف‌پذیر و مثبت لفظ موردنظر را نیز حذف می‌کنیم. لیکن او البته می‌فهمید که مسئله‌ای در پیوند با معنای الفاظ محمول به خدا هست. و در زمره فیلسوفان بلندپایه نوینی که بیرون سنت مدرسی جای می‌گرفتند، او از اندک کسانی بود که اعتنای جدی به مسئله نمود. قیاس تمثیل در این زمینه را فیلسوفان غیرمدرسی هیچ به لحاظ نمی‌آوردند. و این يك دليل آن است که چرا امروزه بحث در مسئله از سوی فیلسوفان تحلیلی غالباً در دینۀ مؤمنان یکسره ویرانگر می‌نماید. البته گاهی ویرانگر بوده است. اما همچنین باید فهمید که این بحث بازنمای احیای مسئله‌ای است که مدرسیان و نیز بارکلی دلمشغولش بودند، ولی اکثر فیلسوفان نامدارتر نوین هیچ به آن نپرداختند.

۵. نسبت چیزهای محسوس با خود ما و با خدا

بارکلی بسا از چیزهای محسوس چنان سخن می‌گوید که انگاری آنها درون ذهنهای ما هستند. بدین سان می‌خوانیم که خدا «این تصورات را در ذهنهای ما برمی‌انگیزد،»^{۷۴} و اینکه تصورات «بر حواس منطبع‌اند.»^{۷۵} این سخنان می‌رسانند که جهان مدام در حال نوگشتگی یا بهتر بگوییم در حال بازآفریدگی است. «ذهنی هست که هر دم با همه انطباعات محسوسی که ادراک می‌کنیم بر من اثر می‌نهد.»^{۷۶} باز، اگرچه فرضیه مابعدالطبیعی دیدن همه چیز در خدا را باید مطرود شمرد، «این زبان بصری معادل آفرینش مداومی است که بر فعل بی‌واسطه قدرت و عنایت دلالت می‌کند.»^{۷۷} و سخن بارکلی را می‌شنویم درباره «فرا آمدن و باز فرا آمدن آنی علایم بسیار، که به هم می‌آمیزند، از هم می‌پاشند، از حال خود می‌گردند، گونه‌گون می‌شوند، و بر غرضهای گوناگون بی‌پایانی انطباق می‌پذیرند....»^{۷۸} همچنین، به‌طوری که پیشتر آوردیم، به کنایه می‌گوید به شماره ذهنهای دریابنده، جهانهای خصوصی هستند. و برآستی بارکلی تصدیق دارد که مادام که در تداول عامیانه کلمه «همان» می‌توان گفت که ما همان اشیا را ادراک می‌کنیم، به سخن دقیق چنین نمی‌کنیم، همان‌طور که فردی همان شیئی را که لمس می‌کند نمی‌بیند یا همان شیئی را که با میکروسکپ ادراک می‌کند با چشم غیر مسلح ادراک نمی‌کند.^{۷۹}

ولی بارکلی همچنین از محسوسات یا تصورات چنان سخن می‌گوید که پنداری در ذهن خدا موجودند. چیزهای طبیعی به‌همان نحوی به من وابسته نیستند که صورت مخیل اسب شاخدار

۷۴. مبادی، ۱، ۵۷:۲، ص ۶۵. ۷۵. مبادی، ۱، ۹۰:۲، ص ۸۰: بسنجید با مبادی، ۱، ۱: ص ۴۱.

۷۶. سه گفت‌و شنود، ۲:۲، ص ۲۱۵. ۷۷. السیفرون، ۴، ۱۴:۳، ص ۱۵۹. ۷۸. همان، ص ۱۰-۱۲۹.

۷۹. سه گفت‌و شنود، ۳:۲، ص ۲۴۵-۲۴۶.

وابسته به من است. اما از آنجا که تصوراتاند، ممکن نیست که قیامشان به ذات خویش باشد. بنابراین، «ناچار ذهن دیگری هست که در آن وجود دارند.»^{۸۰} باز، «آدمیان معمولاً باور دارند که همه چیز معلوم یا مدرک خداست زیرا هستی خدا را باور می‌دارند، در حالی که من از سوی دیگر هستی خدا را بی‌واسطه و به حکم ضرورت استنتاج می‌کنم، زیرا همه محسوسات باید به ادراک او درآیند.»^{۸۱} بار کلی نمی‌خواست که هرگونه بیرون‌بودگی (خارجیت)^{۸۲} محسوسات را انکار کند؛ و می‌خواست معنایی به این گزاره بدهد که چیزها هنگامی که روحی متناهی ادراکشان نمی‌کند وجود دارند. یعنی، می‌خواست به گزاره «اسب هنگامی که کسی ادراکش نمی‌کند در آخور هست» معنایی فراتر از این معنی بدهد که عبارت است از گفتن آنکه این گزاره همچند چنان گزاره است که هرکسی که وارد آخور شود تجربه‌ای را که دیدن اسب می‌نامیم خواهد یا تواند داشت. و او می‌تواند این معنای فراتر را تنها با این قول بدهد که خدا همیشه اسب را ادراک می‌کند، حتی هنگامی که روحی متناهی چنین نکند. «هنگامی که من وجودی بیرون از ذهن را بر محسوسات انکار می‌کنم، مرادم نه ذهن خودم به وجه خاص بلکه همه ذهنهاست. واضح است که محسوسات وجودی بیرون ذهن من دارند چرا که به تجربه می‌بینم که مستقل از آن‌اند. بنابراین در فواصل بین زمانی که من محسوسات را ادراک می‌کنم، ذهن دیگری هست که محسوسات در آن وجود دارند.... و چون همین سخن درباره همه دیگر ارواح آفریده متناهی راست می‌آید، بناچار چنین برمی‌آید که ذهن هم‌جا حاضر و جاویدانی هست که همه چیزها را می‌شناسد و می‌فهمد، و آنها را به چنان شیوه و بنابر چنان قواعدی به دیده ما جلوه‌گر می‌سازد که خود مقرر داشته است و ما از آنها به لفظ قوانین طبیعی تعبیر می‌کنیم.»^{۸۳}

در نگاه اول، ما دست‌کم با دو نظر متباین روبرویم که در آنها گزاره وجود داشتن عبارت است از ادراک کردن یا مدرک شدن، معانی مختلف به خود می‌گیرد. بنابر نظر نخستین، ادراک کردن به ذهن شناسنده متناهی اشاره دارد، و مدرک شدن یعنی به ادراک این ذهن شناسنده درآمن. بنابر نظر دوم، ادراک کردن به خدا راجع است و مدرک شدن یعنی به ادراک خدا درآمن. ولی بار کلی می‌کوشد تا به میانجی تمایزی میان وجود جاویدان و نسبی، این دو نظر را با هم سازش دهد. «همه اشیا جاودانه شناخته‌خداوند، یا وجودی جاویدان در ذهن او دارند که هر دو معنی یکی است. ولی هنگامی که چیزهای پیشتر ادراک‌ناپذیر بر آفریدگان، به فرمان خدا بر آنان ادراک‌پذیر می‌گردند سپس می‌گوییم چیزها به لحاظ ذهنهای آفریده آغاز به وجودی نسبی می‌نهند.»^{۸۴} بنابراین، چیزهای محسوس در ذهن خدا

۸۰. سه گفتوشنود، ۲: ۲، ص ۲۱۲. ۸۱. همان جا.

۸۳. سه گفتوشنود، ۲: ۳، ص ۲۳۰-۱. ۸۴. همان، ص ۲۵۲.

وجودشان «جاویدان و مانند نمونه‌های آغازین»^{۸۵} است و در ذهنهای آفریده وجودشان «طبیعی یا به منزله نسخه‌ها یا نمودگارهایی»^{۸۶} از نمونه‌های آغازین» است.^{۸۷} آفرینش هنگامی روی می‌دهد که تصورات، وجودی «نمودگاری»^{۸۸} بپذیرند.

این تمایز، بارکلی را در این گفته موجه می‌سازد که او نظریه مالبرانش درباره رؤیت تصورات در خدا^{۸۹} را باور ندارد. زیرا آنچه ادراک می‌کنیم تصوراتی دارای وجودی نسبی یا نمودگاری هستند. این تصورات هنگامی هست می‌شوند که خدا آنها را در ذهن ما منطبع کند. و بدین منوال آنها از تصوراتی که حضور جاویدان در ذهن خدا دارند ممتازند. ولی سپس گویا چنین برمی‌آید که ما نمی‌توانیم از تصورات مدرکمان به منزله تصوراتی موجود در ذهن خدا سخن گوئیم آن‌گاه که ادراکشان نمی‌کنیم. زیرا آنها با تصوراتی که در ذهن خدا حاضرند یکسان نیستند. اگر یکسان می‌بودند، برای بارکلی گریختن از قبول نظریه رؤیت چیزها در خدا بسیار دشوار بود، یعنی نظریه‌ای که او به تأکید ردش می‌کند.

می‌توان گفت که این تمیز را نباید تا حد چنین فرضی کشاند که بارکلی دسته‌های انبوهی از تصورات را مسلم می‌انگاشت؛ یک دسته برای هر انسان مدرک، و همه این دسته‌ها دارای وجود نمودگاری‌اند، و یک دسته در ذهن الهی و دارای وجود مثالی^{۹۰}. می‌توان گفت که مراد بارکلی صرفاً آن است که همان چیزهای محسوس که چون به ادراک ذهنی متناهی درآیند وجودی نمودگاری یا طبیعی دارند، هنگامی که به ادراک خدا درآیند دارای وجود مثالی‌اند. به هر تقدیر، بارکلی درباره اشیائی که جاودانه شناخته‌شده‌اند و وجودی جاویدان در ذهن او دارند به تصریح می‌گوید که بر آفریدگان ادراک‌پذیر می‌گردند و بدین گونه به وجود نسبی آغاز می‌کنند.^{۹۱}

راستی که بارکلی البته به این شیوه سخن می‌گوید و من نمی‌خواهم در این امر چون و چرا کنم. ولی به‌نظر محل سؤال می‌آید که آیا این شیوه با دیگر شیوه‌های سخنش سازوار است. اگر ما اشیائی موجود در ذهن خدا را ادراک کنیم، دارای چنان رؤیت چیزها در خداییم که به‌زعم بارکلی از آن بهره‌مند نیستیم. لیکن اگر محسوسات، احساسات مایند یا اگر تصوراتی هستند که خدا در ما منطبعشان کرده است، احتمالاً باید از تصورات موجود در خدا متمایز باشند.

البته هدف بنیادی بارکلی باز نمودن این نکته است که محسوسات وجودی مطلق به استقلال از ذهن ندارند، و بدین وجه می‌خواهد زمین را از زیر پای ماده‌باوران و ملحدان خالی کند. و این کار برای او مستلزم آن است که از دست اسطقس مادی لاک همچون فرضیه‌ای بیهوده و برآستی

85. archetypes 86. ectypes

۸۷. همان، ص ۲۵۴.

88. ectypal 89. vision of ideas in God 90. archetypal

۹۱. همان، ص ۲۵۲.

فهم‌ناپذیر وارهد و مبرهن بدارد که محسوسات، تصورات‌اند. سپس دو دیدگاه پیدا می‌آیند. اول اینکه محسوسات تصوراتی در ذهنهای متناهی‌اند، نه به آن معنی که ذهنهای متناهی آنها را خودسرانه ساخته باشند بلکه به این معنی که فعالیت درنگ‌ناپذیر خدا آنها را بر ذهنهای متناهی منطبق یا عرضه کرده است. بنابراین، گفتن آنکه اسب در آخور هست آنگاه که کسی آنجا برای ادراک کردنش نباشد، صرفاً برابر گفتن این است که اگر، بر فرض شرایط لازم، کسی بنا بود وارد آخور بشود خدا تصورات معینی را بر ذهنش منطبق می‌کرد. و این نحوه‌ای مابعدالطبیعی است برای گفتن آنکه گزاره اسب در آخور هست هنگامی که کسی آنجا برای ادراکش نیست، چنین معنی می‌دهد که اگر کسی بنا بود وارد آخور بشود، آنگاه، بر فرض شرایط لازم، دارای تجربه‌ای خواهد بود که ما دین اسب می‌خوانیم. ولی این دیدگاه گویا دشواریهایی را به لحاظ وجود جهان محسوس قبل از پیدایش انسان پیش می‌آورد. از این‌رو بار کلی دیدگاه دومی را ارائه می‌دهد که بتا بر آن، تصورات (محسوسات) همیشه به ادراک خدا درمی‌آیند. ولی این گفته بدان معنی نتواند بود که محسوسات از آن جهت به ادراک خدا درمی‌آیند که وجود دارند. زیرا آنگاه از ذهن استقلال می‌یافتند. آنها باید وجود داشته باشند زیرا خدا ادراکشان می‌کند. و این یعنی آنها باید تصوراتی در ذهن خدا باشند. اما بار کلی نمی‌خواهد بگوید که ما از رؤیت چیزها در خدا برخورداریم. لذا تمیز میان وجود نمودگاری یا طبیعی و وجود مثالی را پیش می‌کشد و به نظریه دیرین «تصورات الهی» توسل می‌جوید. ولی در این مورد محسوسات، به منزله تصورات ما، متمایز از تصوراتی هستند که در ذهن الهی وجود مثالی دارند. پس درست نیست که بگوییم اسب هنگامی که مدرک‌الروحی متناهی نیست در آخور هست زیرا خدا ادراکش می‌کند. زیرا خدا تصورات مرا هنگامی که من آنها را ندارم ندارد. من پروایی ندارم که به قطع و جزم بگویم که این شیوه‌های گوناگون گفتار را نمی‌توان به هم سازش داد. بلکه به نظرم چنین می‌نماید که سازش دادنشان بسیار دشوار است.

گاه می‌گویند که ابطال نظر بار کلی از آن‌رو دشوار است که مشکل می‌توان باز نمود که خدا به نحوی که او وصف می‌کند عمل نمی‌کند، یعنی منطبق کردن تصورات بر ذهنهای ما یا عرضه کردنشان بر ما. ولی کسانی که چنین می‌گویند از یاد می‌برند که آنان وجود خدا را پیشاپیش مفروض می‌گیرند، در حالی که بار کلی از «وجود عبارت است از مدرک شدن» به وجود خدا استدلال می‌کند. او خدا باوری را پیشاپیش مفروض نمی‌گیرد و آن را برای اثبات پدیده باوری به‌کار نمی‌برد؛ او از راه معکوس پیش می‌رود و قائل است که پدیده باوری، خدا باوری را ایجاب می‌کند. این دیدگاهی است که فیلسوفانی که در تجربه باوری بار کلی به او اقتدا جستند و پرورش دادند، در آن شریک نبودند. ولی از این مسئله که بگنیریم، خود پدیده باوری بار کلی گویا در بردارنده دو عنصر است. نخست این نظر که می‌گوید چیزهای محسوس صرفاً همان‌اند که ادراکشان می‌کنیم یا می‌توانیم ادراکشان کنیم که هستند. این همان است که می‌توان عنصر عقل سلیم بخوانیم تا جایی

که انسان متعارف هرگز به اسطقس مادی بی جنبش، نامتغیر و ناشناختنی لاك نیندیشد. (طرد اسطقس مادی لاك البته طرد جوهر را به هر معنی واجب نمی آورد.) دوم این نظر که محسوسات، تصورات اند. و تا جایی که این نظر را نتوان به این تصمیم به استعمال کلمه به نحو نامتداول تحویل کرد، نمی توان گفت که بازنمای نظر انسان متعارف است، حال بارکلی هرچه خواهد بگوید. محل سؤال است که آیا این دو عنصر همچنان که بارکلی می اندیشید جدایی ناپذیرند.

سرانجام، موضوعی هست که باید در این قسمت به اختصار بیاورم. گاهی گفته اند که بارکلی به این مرحله رسید که «وجود داشتن عبارت است از مفهوم شدن» (esse est concipi) رابطه ای «وجود داشتن عبارت است از مدرک شدن» (esse est percipi) نشان دین سان از تجربه باوری به سوی عقل باوری راه سپرد. و مبنای عمده این دعوی را چند گفته آمده در سیریس می سازند، آنجا که بارکلی حواس را در مقایسه با عقل کم ارج جلوه می دهد. می گوید: «ما هنگامی چیزی را می شناسیم که آن را بفهمیم؛ و هنگامی آن را می فهمیم که بتوانیم تفسیر کنیم یا بگویم که مدلولش چیست. به سخن دقیق، حس چیزی را نمی شناسد. ما بر استی اصوات را به شنوایی و حروف را به بینایی ادراک می کنیم؛ ولی بنابر آن نمی توان گفت که آنها را فهم می کنیم.»^{۹۲} و او «فیلسوفان دکارتی مشرب و اصحابشان را که احساس را حالتی از تفکر می شمردند» می نکوهد.^{۹۳}

البته راست می نماید که در سیریس می توان تأثیری افلاطونی را در کار دید که بارها به سخنانی خوار شمرنده درباره ارزش شناختی^{۹۴} احساس تنها راه می برد. و همچنین راست می نماید که بارکلی مشکلی در این گفته که خدا چیزها را «ادراک می کند» می دید. او در اشاره به تصور نیوتن از مکان به حیث مرکز حواس الهی، می گوید که «هیچ حس یا مرکز حواس، یا چیزی مانند حس یا مرکز حواس در خدا نیست. حس متضمن انطباعی از سوی موجودی دیگر است، و بر وابستگی در نفس دارنده اش دلالت می کند. حس، انفعال است؛ و انفعالات متضمن نقصان اند. خدا همه چیز را در مقام ذهن یا عقل محض می شناسد؛ ولی چیزی را به حس نمی شناسد، نه در یک مرکز حواس نه به میانجی آن. بنابر این فرض هرگونه مرکز حواس — خواه مکانی خواه جز آن — در خدا فرضی سخت ناصواب است و به پنداشت هایی باطل درباره ذات او می انجامد.»^{۹۵} اما با آنکه بخش های فلسفی سیریس (بیشتر این تصنیف غریب با محاسن آب قطران سرو کار دارد) نشانگر حال و هوایی متفاوت از حال و هوای مصنقات پیشتر بارکلی است، محل تردید آنست که نمودار تغییر نظری چندان بنیادی که برخی گفته اند باشد. ممکن است بر تمایز بین احساس و فکر در سیریس تکیه

۹۲. سیریس، ۲۵۳: ۵، ص ۱۲۰. ۹۳. سیریس، ۲۶۶: ۵، ص ۱۲۵.

شده باشد، ولی این تمایز در ضمن نوشته‌های پیشتر بار کلی مضموم بود. چنانکه دیدیم، او بر تمایز میان مشاهده پدیده‌ها و استدلال یا نظریه‌پردازی درباره پدیده‌ها اصرار می‌ورزید. باز، بار کلی پیش از این در سه گفت و شنود به عبارت صریح گفته بود که «خدا که متأثر از هیچ موجود بیرونی نیست و مانند ما چیزی را به حس ادراک نمی‌کند... امکان ندارد که از هیچ احساسی تأثیر پذیرد.»^{۹۶} خدا همه چیز را می‌شناسد یا می‌فهمد، ولی نه به حس. از این رو من فکر نمی‌کنم که سخنی درست باشد که سیریس دگرگونی بنیادینی را در فلسفه بار کلی باز می‌نماید. بیشینه آنکه اگر او رشته‌های فکری معینی را دنبال کرده و پرورده بود، یعنی رشته‌های فکری که در مصنفات پیشتر مضموم بودند، روایت متفاوتی از فلسفه‌اش ممکن بود فرا آید که در آن، مثلاً، دشواریهای برخیزنده از سخن درباره ادراک چیزها به توسط خدا و «تصورات» موجود در ذهن خدا هنگامی که ما آنها را ادراک نمی‌کنیم، از میان برمی‌خاستند.

۶. علت

دیدیم که بار کلی تا جایی که سخن بر سر فعالیت چیزهای محسوس است، تحلیلی تجربه‌باورانه یا پدیده‌باورانه از نسبت علی بدست می‌دهد. بواقع هرگز نمی‌توان درباره چیزهای محسوس به وجه درست به منزله علل فعال سخن گفت. اگر B به طور منظم چنان در پی A بیاید که، بر فرض حضور A، B در پی بیاید و در غیاب A، B روی ندهد، می‌گوییم A علت است و B معلول. ولی این بدان معنی نیست که A به طور فاعلی در فرا آوردن B عمل می‌کند. B بر وفق تقدیر و تدبیر^{۹۷} خدا به دنبال A می‌آید. تصورات از آن رو که تصورات اند منفعل اند و نمی‌توانند به تعبیر درست علت فاعلی را اعمال کنند. رخ دادن A نشانه رخ دادن آینده B است. «رابطه تصورات متضمن نسبت علت و معلول نیست، بلکه فقط متضمن نسبت نشانه یا دلیل یا چیز مدلول است. آتشی که می‌بینم علت رنجی که با نزدیک رفتن به آن می‌کشم نیست، بلکه نشانه‌ای است که پیشاپیش مرا بر آن می‌آگاهاند.»^{۹۸}

پس، همچنان که می‌توان چشم داشت، تا جایی که سخن بر سر محسوسات است، دو عنصر در تحلیل بار کلی از نسبت علی هستند. نخست عنصر تجربه‌باورانه هست. همه آنچه ما مشاهده می‌کنیم توالی منظم است. دوم عنصر مابعدالطبیعی هست. A علامت پیشگوی^{۹۹} خداداد B است؛

۹۶. سه گفت و شنود، ۳؛ ۲، ص ۲۴۱.

97. disposition

۹۸. مبادی، ۱، ۶۵؛ ۲، ص ۶۹.

99. prophetic sign

و دستگاه طبیعت سراسر دستگاه علایم است، زبان بصری الهی است که با ذهنهای ما سخن از خدا می‌راند. افزون بر این، چنان نیست که خدا در آغاز دستگاهی را به‌پا داشت و سپس آن‌را وانهاد، مانند صنعتگری که ساعتی را وامی‌نهد، تا از آن پس به‌خودی خود تا مدتی کار کند. ولی این زبان بصری تنها به کار اثبات آفریدگار نمی‌آید بلکه هستی فرمانروایی با عنایت را مبرهن می‌دارد. «...»^{۱۰۰} خدا پیدا آورندهٔ یکایک علایم است: او همواره فعال است، همواره به میانجی علایم با ارواح متناهی سخن می‌گوید. شاید پی‌بردنش چندان آسان نباشد که خدا چرا باید به این شیوه عمل کند. زیرا علایم بصری فقط به کار ارواح دارای جسم توانند آمد؛ و خود اجسام، بنابر مبادی بارکلی، عبارت‌اند از مجموعه‌ای تصورات و لذا علایم بصری. ولی این مشکل از میان بر نمی‌خیزد.

در گفت‌و شنود سوم هیلاس خرده می‌گیرد که اگر خدا صانع بی‌واسطهٔ همهٔ رویدادهای طبیعت است، پس صانع گناه و بزه است. ولی فیلونوس به این اشکال پاسخ می‌دهد که: «من هیچ‌جا نگفته‌ام که خدا یگانه فاعلی است که حرکات اجسام را فرامی‌آورد.»^{۱۰۱} ارواح آدمی، علل فاعلی برآستی کارگرند. وانگهی، گناه در فعل جسمانی نیست «بلکه در انحراف درونی اراده از قوانین عقل و دین است.»^{۱۰۲} فعل جسمانی ارتکاب قتل ممکن است به فعل جسمانی اعدام بزه‌کار مانده باشد؛ ولی از دیدگاه اخلاقی، این دو فعل ناهم‌اندند. جایی که گناه یا تباهی اخلاقی هست، اراده از قانون اخلاقی روی‌گردانده است و مسئول این کار را باید فاعل انسانی دانست.

بارکلی نمی‌گوید که علیت جز توالی منظم نیست. آنچه می‌گوید این است که تنها ارواح علل فاعلی برآستی کارگرند. همچنین نمی‌گوید که خدا یگانه علت راستین است، آنچه می‌گوید آن است که یگانه علل برآستی کارگر، ارواح‌اند. چنانکه بارها نزد بارکلی می‌بینیم، تجربه‌باوری و مابعدالطبیعه به‌هم آمیخته‌اند.

۷. بارکلی و فیلسوفان دیگر

میان فیلسوفان آغاز روزگار نو در بر اروپا، کسی که بطبع چشم می‌داریم که بارکلی بیش از همه به‌او همدلی بنماید مالبرانش است. ولی اگرچه بارکلی آرای مالبرانش را مطالعه کرده و، باید فرض کرد که، از او درس آموخته بود، سخت می‌کوشید تا میان فلسفهٔ خودش و فلسفهٔ اوراتواری^{۱۰۳} فرانسوی خط ممیز واضحی بکشد. او چندین بار در یادداشت‌هایش مخالفت خود را با مالبرانش بیان می‌کند. برای نمونه، «او (مالبرانش) به‌وجود اجسام شك دارد. من در این باب هیچ شك ندارم.»^{۱۰۴}

۱۰۰. السیفرن، ۴، ۱۴، ۳، ص ۱۶۰. ۱۰۱. سه گفت‌و شنود، ۳، ۲، ص ۲۳۷. ۱۰۲. همان جا.

۱۰۳. Oratorien، عضو انجمن دینی و فرهنگی Oratoire که به‌سال ۱۶۱۱ در پاریس بنیاد گرفت و دانشوران نامداری از جمله مالبرانش را در دامن خود پرورد. ۱۰۴. شروح، ۸۰۰، ۱، ص ۹۶.

باز، دربارهٔ او کازینالیسم^{۱۰۵} مالبرانش می‌گوید: «ما خودمان پاهایمان را می‌جنبانیم. ماییم که جنبش آنها را اراده می‌کنیم. اختلاف من با مالبرانش در همین جاست.»^{۱۰۶} و در سه‌گفت‌و‌شنود به تفصیل دربارهٔ دوری فلسفهٔ خودش از «وجد و حال» فیلسوف فرانسوی سخن می‌گوید. «او فلسفه‌اش را به‌روی مجردترین تصورات کلی که من یکسره مردودشان می‌دانم بنا می‌سازد. او قائل به جهان جاویدان مطلق است که من انکارش می‌کنم. او بر این عقیده است که ما را حواسمان می‌فریند و ما طبایع واقعی یا صورتها و شکلهای حقیقی هستی ممتد را نمی‌شناسیم و من به خلاف عقیدهٔ او باور دارم. چندان که روی هم‌رفته هیچ مبادی در بنیاد مخالفتر از مبادی من و او نیست.»^{۱۰۷} بارکلی البته از مقایسه‌هایی که میان نوشته‌های او و نوشته‌های مالبرانش، بویژه به لحاظ نظریهٔ مالبرانش دربارهٔ رؤیت همه‌چیز در خدا^{۱۰۸}، گاهی انجام می‌گرفت و سبب فهم‌پذیر بود، نیک مطلع بود. و این مقایسه‌ها مایهٔ رنجش او می‌شد. در این فاصلهٔ زمانی، فهم این رنجش کمی دشوار است، حتی اگر این واقعیت را منظور بداریم که بارکلی در ذهن خودش خویشتن را از آغاز از مالبرانش گسسته بود. اما او آشکارا مالبرانش را کسی اهل وجد و حال می‌شمرد که به احتجاج فلسفی دقیق کم‌توجه می‌نمود. بدین‌سان هنگام بحث در وجود ماده می‌گوید که «نزد مالبرانش کتاب مقدس و امکان، یگانه براهین‌اند. به اینها چیزی را بیفزایید که او گرایش شدید به چنین شیوهٔ اندیشیدن می‌نامد.»^{۱۰۹} به گمان بارکلی، مالبرانش در بند آن نبود که آدمیان را از مابعدالطبیعه به عقل سلیم بازخواند؛ و تصورات مجرد و کلی ادعایی را زیاده به کار می‌گرفت. لیکن هرچند نگرش انتقادی بارکلی به فیلسوف اوراتواری بی‌گمان صادقانه و مبین عقیدهٔ صافیش بود، پروایش به گسستن خودش از مالبرانش حکایت از آن دارد که او می‌دید مقایسهٔ بین او و مالبرانش یکسره بی‌دلیل نیست.

بارکلی فلسفهٔ دکارت را با مذاق خود سازگار نمی‌یافت، و مکرر از آن انتقاد می‌کرد. با اشاره به نظر دکارت بر اینکه ما به وجود اجسام یقین بی‌واسطه نداریم، بانگ برمی‌آورد: «چه مزاحی که

۱۰۵. occasionalism یا نظریهٔ کسب: آیینی پیش نهادهٔ مالبرانش که می‌کوشد تا شکاف موجود در تفکر کارترین دربارهٔ مسئلهٔ ذهن-بدن را پر کند. چگونه ذهن و بدن، که بنابر فرض دو جوهر بکلی متمایزند، می‌توانند به وجهی علی در همتاثر متقابل داشته باشند؟ او کازینالیستها منکر امکان چنین تأثیر متقابل‌اند. پس چگونه بازوی من آنگاه که اراده می‌کنم بلند می‌شود؟ به دعوی او کازینالیستها، علت حقیقی عبارت از دخالت خداست و ارادهٔ من صرفاً موقع یا سبب (occasion) این دخالت است. «ما علل طبیعی حرکت بازویمان هستیم؛ ولی علل طبیعی به هیچ‌رو علل حقیقی نیستند، بلکه فقط علل موقعی یا سببی (occasional causes) هستند که از طریق قدرت و تأثیر ارادهٔ خدا عمل می‌کنند.» (اقتباس از: *A Dictionary of Philosophy*, edited by Antony Flew. London, Pan Books, 1979.)

۱۰۶. شروح، ۵۴۸: ۱، ص ۶۹. ۱۰۷. سه گفت‌و‌شنود، ۲: ۲، ص ۲۱۴.

108. vision of all things in God

۱۰۹. شروح، ۶۸۶: ۱، ص ۸۳.

فیلسوفی به وجود محسوسات شك آورد تا زمانی که آن را از روی حقیقت خدا برای خودش ثابت کند.... من همان طور می توانم به هستی خودم شك کنم که به هستی آن چیزهایی که بواقع می بینم و لمس می کنم.»^{۱۱۰} همدلیش با اسپینوزا و هابز کم یا هیچ بود. در سه گفت و شنود آن دو را به عنوان ملحد و «معاونان کفر» همتر از وائینی^{۱۱۱} می نهد،^{۱۱۲} در حالی که در یادداشت هایش اعلام می دارد که اگر آیین های خود او را درست بفهمند، «تمام فلسفه اپیکوروس، هابز، اسپینوزا، و جز آنان، که دشمن آشکار دین بوده است، فرو می ریزد.»^{۱۱۳} «هابز و اسپینوزا به خدا امتداد می دهند.»^{۱۱۴} و «بیخردانه بود که هابز از اراده چنان سخن بگوید که پنداری حرکت است، که هیچ مانندگی به آن ندارد.»^{۱۱۵} اگر بارکلی دکارت را نمی پسندید، ماده باوری هابز را بسی ناپسندیده تر می داشت. از دئیست ها هم چندان خوشش نمی آمد، چنانکه از نص اثبات و تبیین نظریه رؤیت پیدا است.^{۱۱۶}

تأثیر عمده در بارکلی از حیث فیلسوف، بطبع مصنفات لاک بود. بارکلی لاک را ارج بسیار می نهاد. او را «روشن بین ترین نویسنده ای که دیده ام» می خواند، و سپس می گوید که «گشاده نظریش چندان بود که یقین دارم که اگر زنده بود از اختلاف من با خودش نمی رنجید چرا که می دید من در این اختلاف پند او را می نیوشم، یعنی داوری خودم را به کار گیرم و با چشمان خود ببینم نه با چشمان دیگری.»^{۱۱۷} باز، پس از اشاره به کوشش های مکرر و بیهوده اش در درک تصور کلی مثلث می گوید: «مسلماً اگر کسی می توانست آن تصور را بر ذهن من عرضه کند، این شخص مصنف جستار درباره فهم آدمی بود که خودش را تا اندازه ای با روشنی و معنی داری گفته هایش از اکثر مصنفان ممیز گردانده است.»^{۱۱۸} ولی هر چند بارکلی لاک را ارجی ژرف می نهاد، و اگر چه لاک تا اندازه زیادی نقطه عزیمت بارکلی را در فلسفه فراهم آورده بود، احترام بارکلی البته همراه انتقاد مدام بود. در یادداشت هایش می گوید که لاک بهتر بود جستار خودش را با کتاب سوم آغاز می کرد.^{۱۱۹} به عبارت دیگر، اگر لاک کارش را با بازجست و سنجش زبان آغاز کرده بود، امکان نداشت به نظریه تصورات کلی مجرد گرفتار آید، نظریه ای که به زعم بارکلی بیش از هر چیز موجب پیدایی آیین جوهر مادی بود. به طور کلی می توان گفت که بارکلی برآن بود که لاک، تجربه باور ناپسندیده ای بوده و به اندازه کافی مراعات مبادی اعلام داشته خودش را نمی کرده است.

۱۱۰. سه گفت و شنود، ۳: ۲، ص ۲۳۰. ۱۱۱. Lucilio Vanini (۱۵۸۵-۱۶۱۹): فیلسوف ایتالیایی. به سبک کشیشان درآمد. هوادار فلسفه ماشین وار انگاری (مکانیسم) بود. از سوی کلیسا به الحاد متهم شد، و پس از کتبن زبانش او را زنده سوزانند. ۱۱۲. سه گفت و شنود، ۲: ۲، ص ۲۱۳. ۱۱۳. شروح، ۸۲۴: ۱، ص ۹۸. ۱۱۴. شروح، ۸۲۵: ۱، ص ۹۸. ۱۱۵. شروح، ۸۲۲: ۱، ص ۹۸. ۱۱۶. ۱: ۲۵۱ ص به بعد. ۱۱۷. شروح، ۶۸۸: ۱، ص ۸۴. ۱۱۸. جستار، ۱۲۵: ۱، ص ۲۲۱. ۱۱۹. شروح، ۷۱۷: ۱، ص ۸۷.

۸. سخنانی چند دربارهٔ اندیشه‌های اخلاقی بارکلی

شایان گفتن است که بارکلی از این پنداشت لاک اثر برداشت که اخلاق را می‌توان مانند ریاضیات به علمی برهانی مبدل گرداند. او یادداشتی نوشت برای کاوش در مراد لاک از گفتن اینکه جبر «تصورات میانگین را فراهم می‌آورد. و نیز اندیشیدن به روشی که مفید همان فایده‌ای به اخلاق و جز آن باشد که به ریاضیات می‌بخشد.»^{۱۲۰} تصور آنکه روش ریاضی را می‌توان دربارهٔ اخلاق به کار بست و آن را علمی برهانی گرداند، البته تصور رایج زمانه بود، پاره‌ای به سبب ارج و منزلتی که ریاضیات به پاس کار بست توفیق آمیزش در علوم فیزیکی یافته بود و پاره‌ای از آن رو که بسیاری می‌اندیشیدند که اخلاق پیش از این وابسته به مرجع حجت بوده است و اکنون به شالودهٔ عقلی نوینی نیاز دارد. بارکلی برآستی دریافت که به هر روی امکان ندارد که اخلاق شاخه‌ای از ریاضیات ناب باشد؛ ولی دست کم زمانی در این امید شریک بود که اخلاق را به شاخه‌ای از ریاضیات کاربرستی^{۱۲۱} یا، به سخن خودش، «ریاضیات مختلط»^{۱۲۲} همانند گرداند.^{۱۲۳} او هرگز نکوشید تا این رؤیا را به سانی دستگاه‌مند تحقق بخشد؛ ولی از گفته‌هایش در این باب برمی‌آید که در نظر خویش دربارهٔ چگونگی صورت برهان اخلاقی با لاک همداستان نبود. به‌دیدهٔ لاک، ریاضیات نسبت‌های میان تصورات مجرد را برمی‌رسد و می‌تواند برهان را به یاری «تصورات میانگین» دنبال کند؛ اما به‌دیدهٔ بارکلی، ریاضیات نه نسبت‌های میان تصورات مجرد بلکه نسبت‌های میان علایم یا نمادها^{۱۲۴} را می‌پژوهد. اخلاق، چنانچه به‌وجه ریاضی به آن پردازیم، نسبت‌های میان تصورات مجرد را مبرهن نمی‌دارد؛ بلکه دربارهٔ کلمات خواهد بود. می‌گوید چنین می‌نماید که بایستهٔ تبدیل اخلاق به علم برهانی تنها آن است که فرهنگی از کلمات فراهم آوریم و ببینیم که کدام کلمه کدام کلمه را دربر می‌گیرد.^{۱۲۵} پس نخستین کار مهم، تعریف کلمات است.^{۱۲۶} لیکن از پاره‌ای گفته‌های دفتر یادداشتش پیداست که بارکلی حتی در آن گاه پی برد که نیل به همراهی همگان دربارهٔ معنای الفاظ و مصطلحات اخلاقی بسیار دشوارتر از اتفاق در باب معنای نمادهای جبری است. هنگامی که آدمی ریاضیات می‌آموزد همان گاه معنای نمادها را می‌آموزد، بی‌آنکه پیش پنداشت‌هایی دربارهٔ معنایشان داشته باشد؛ اما دربارهٔ الفاظ و مصطلحاتی که در اخلاق به کار می‌روند، حال چنین نیست. این احتمالاً یکی از دلایلی بود که چرا بارکلی بخشی از مبادی را که می‌بایست به اخلاق بپردازد هرگز نوشت.

۱۲۰. شروح، ۶۹۷؛ ۱، ص ۸۵.

121. applied mathematics

122. mixt Mathematics

۱۲۳. شروح، ۷۵۵؛ ۱، ص ۹۲.

124. symbols

۱۲۶. شروح، ۸۵۳؛ ۱، ص ۱۰۱.

۱۲۵. شروح، ۶۹۰؛ ۱، ص ۸۴.

چنانکه می‌بینیم، فلسفه اخلاقی بارکلی ناتمام و ناپورده است. در یادداشت‌هایش چنین قول شگفت‌انگیز را می‌یابیم که «لذت حسی^{۱۲۷}، خیر برین^{۱۲۸} است. این مبداء بزرگ اخلاق است.»^{۱۲۹} این گفته در نگاه نخست مبین لذت‌باوری ناپیراسته می‌نماید. ولی کلماتی که در همان مطلع بی‌درنگ می‌آیند نشان می‌دهند که همچو نتیجه‌ای شتابزده است: «همینکه این نکته درست فهم شود، همه آیین‌ها حتی سختگیرانه‌ترین آیین‌های انجیلیا را می‌توان بروشنی مبرهن داشت.» زیرا اگر این قول که لذت حسی خیربرین است با سختگیرانه‌ترین آیین‌های انجیلیا همساز گردد، آشکارا نمی‌توان آن را به معنای ظاهریش تلقی کرد. به علاوه، بارکلی در مطلع‌های دیگر، میان انواع مختلف لذت فرق می‌گذارد. «لذت حسی به منزله لذت، خوب و دلخواه خردمندان است. ولی اگر خوارمایه باشد، نه به منزله لذت بلکه به منزله رنج یا علت رنج یا (بی‌هیچ تفاوتی) علت فوت لذت پراچتر است.»^{۱۳۰} باز، می‌گوید «آن کس که عملش به نیت کسب نیکبختی جاویدان نیست، ناچار کافر است؛ دست‌کم او به داوری انجهرانی یقین ندارد.»^{۱۳۱} چه بسا این مطلع‌ها باهم ناسازگار بنمایند؛ ولی بارکلی از «لذت حسی» بظاهر لذتی را می‌خواهد که به حس یا به ادراک درمی‌آید (لذت مشخص و ملموس) نه ارضای شهوت حسی به معنای منحصر. اگر نیکبختی غایت زندگانی آدمی است، باید چیزی مشخص باشد نه مفهومی مجرد. «همگان می‌اندیشند که می‌دانند چه چیز آدمی را نیکبخت و چه چیز شیئی را نیک می‌گرداند. ولی ساختن تصویری مجرد از نیکبختی، منتزع از همه لذت‌های جزئی، یا ساختن تصویری مجرد از نیک، جدا از آنچه نیک است، این چیزی است که کمتر کسی می‌تواند دعویش را بدارد.... و در واقع، سودمندترین بخش‌های شناخت را آیین تجرید کم به تباهی نکشیده است.»^{۱۳۲}

سپس بارکلی فرقی گذاشت میان لذت‌های «طبیعی» که انسان را به حیث موجودی عاقل و نیز حساس می‌شایند، و لذت‌های «وهمی» که مایه آرزویند بی‌آنکه آرزو را برآورند. او می‌انگاشت که خوددوستی، به منزله آرزوی نیکبختی، انگیزه فرمانروای کردار آدمی است؛ ولی بر خوددوستی عقلانی تأکید می‌ورزید و لذت‌های حس را در مقایسه با لذت‌های عقل خوار می‌شمرد، درست همچنان که در نوشته‌های سپسین خود، بویژه در سیریس، احساس حسی را در مقایسه با شناخت عقلی خوار می‌داشت.

برخی سخنان بارکلی گویا باز نمای فایده‌باوری و این نظراند که خیر عمومی و نه سعادت خصوصی، مقصود خاص کوشش بشر است. بدین سان او از «حقایق اخلاقی یا عملی» سخن می‌گوید که «همواره به سود همگان پیوسته‌اند.»^{۱۳۳} و در رساله درباره اطاعت انفعالی می‌خوانیم: «خدا

127. sensual pleasure

128. summum bonum (supreme good)

۱۲۹. شروح، ۷۶۹: ۱، ص ۹۳. ۱۳۰. شروح، ۷۷۳: ۱، ص ۹۳. ۱۳۱. شروح، ۷۷۶: ۱، ص ۹۳.

۱۳۲. مبادی، ۱۰۰: ۱، ص ۸۴-۵. ۱۳۳. السیفرون، ۴۰: ۳، ص ۱۷۸.

می‌خواهد که بهروزی عام همهٔ آدمیان، همهٔ ملت‌ها و همهٔ روزگاران جهان با افعال یک‌گروه و هماهنگ هر فرد حاصل آید.»^{۱۳۴} ولی به عقیدهٔ بارکلی، پافشاری بر خیر همگانی با اصرار بر اولویت خوددوستی عقلانی ناسازگار نیست. زیرا خوددوستی عقلانی در حکم خویشتن خواهی نیست، و دربردارندهٔ چیزی است که غیرخواهی می‌گوییم. و خدا چیزها را چنان تدبیر کرده است که جستن نیکبختی بر مقتضای عقل، به خیر و بهروزی همگان راه می‌برد.

وانگهی، بارکلی چون بر آن بود که اخلاق مقتضی قوانین اخلاقی عقلانی است، قائل بود که عقل می‌تواند يك قانون اخلاقی طبیعی را مسلم بدارد که متضمن آزادی و تکلیف آدمی است. ولی قول به اعتبار معیارها و قواعد کلی با قول به اینکه هر کس مصلحت خویش را می‌جوید ناسازگار در نمی‌آید. قانون اخلاقی اقتضا می‌کند که ما مصلحت راستین خود را بر وفق عقل بجوئیم، و ما را توانایی می‌بخشد تا مسلم داریم که مصلحت راستینمان در چیست. بدین گونه، چنانکه بارکلی در *السیفرون* می‌گوید، «مصلحت راستین هر کس با تکلیفش درهم آمیخته است» و «فرزانگی و فضیلت يك چیزند.»^{۱۳۵}

از آنجا که بارکلی باور داشت که خوددوستی عقلانی فراگیرندهٔ غیرخواهی است، پس می‌توان چشم داشت که بر آنچه خویشتن‌خواهی تنگ دامنهٔ هابز می‌شمرد بتازد. در *السیفرون* او همچنین بر مندویل و شافتمبری تاخت، بر اولی در هم‌پرسه دوم، و بر دومی در هم‌پرسه سوم. بارکلی نظریهٔ حس اخلاقی را نمی‌پذیرفت، و به دیده‌اش این فیلسوفان هیچ کدام نه کارکرد عقل را در زندگی اخلاقی فهمیدند نه انگیزهٔ مؤثری بر کردار غیرخواهانه به‌دست دادند. عیبهای مشترک این دوتن و عیبهای ویژهٔ هر کدامشان، از نارسایی‌های اخلاقی آزاداندیشان نشان دارند. بارکلی دست‌کم در حق شافتمبری سخت بی‌انصاف بود، و دیدگاه او را نادرست فرامی‌نمود. ولی انتقادش از آزاداندیشان از آن‌رو جالب است که اعتقادش را بر این نشان می‌دهد که اخلاق، مستقل نیست و باید آن‌را به دین پیوست. «وجدان همیشه هستی خدا را مفروض می‌دارد.»^{۱۳۶} امکان دارد زمانی که بارکلی *السیفرون* را می‌نوشت از مواظظ اسقف باتلر تأثیر برداشته باشد؛ ولی چنین نمی‌نماید که بتوان این نکته را ثابت کرد. بهر روی، او مانند باتلر باور آورد که قواعد عقلانی و کلی اخلاق اهمیتی واقعی در زندگی اخلاقی دارند و اخلاق و دین بیشتر از آنچه برخی نویسندگان می‌انگاشتند به هم پیوسته‌اند.

از این گفته‌ها برمی‌آید که بارکلی آرای چند دربارهٔ اخلاق و فضیلت اخلاقی آورد، و او نکوشید تا آرائش را هماهنگی تام بخشد، چه رسد به آنکه به شیوه‌ای دستگاه‌مند پرورششان دهد. و البته

۱۳۴. اطاعت انفعالی، ۶: ۷، ص ۲۱. ۱۳۵. *السیفرون*، ۳، ۱۰: ۳، ص ۱۲۹. ۱۳۶. *السیفرون*، ۱، ۱۲:

راست است که در مصنفاتش چیزی نمی‌یابیم که بتوان به‌وجه درست دستگاه اخلاقی پرورده‌ای خواند. در عین حال در رساله درباره اطاعت انفعالی چیزی می‌یابیم که شاید بشود آن را مقدمه‌ای بر دستگاه اخلاقی بارکلی نامید. و شاید سزاوار باشد که در پایان این قسمت توجه را به عبارتهای مربوط به گفتارمان جلب کنیم.

خود دوستی، همچون يك مبدء عمل، برترین پایه را دارد. «از آنجا که خود دوستی کلی‌ترین مبادی و از همه ژرف‌تر در دلمان جای گرفته است، طبیعی است که ما چیزها را چنان بنگریم که فراخور افزودن یا آسیب‌رساندن به نیکبختی خود ماست؛ و بنابراین، آنها را نیک یا بد نام می‌نیم.»^{۱۳۷} در آغاز، آدمی را انطباعات حس راه می‌نمایند، و لذت و رنج حسی ویژگیهای مسلم نیک و بد به‌شمار می‌روند. ولی همچنان که آدمی می‌بالد، تجربه به‌او می‌نماید که گاهی دربی لذت کنونی رنجی بزرگ‌تر فرامی‌آید، و رنج کنونی بسا که سبب ساز کسب خیر بزرگ‌تر آینده شود. افزون بر این، هنگامی که ملکات شریف‌تر نفس به جلوه درمی‌آیند، نیکیهایی را درمی‌یابیم که از نیکیهایی حواس برترند. «از این‌رو داوریهایمان دگرگون می‌گردند؛ دیگر به نخستین انگیزشهای حس تن در نمی‌دهیم، بلکه پیامدهای دور فعل را می‌سنجیم و می‌بینیم که بنابر سیر معمول چیزها به کدام خیر فعل می‌توان امید بست یا از کدام شرش باید پیمناک بود.»^{۱۳۸}

ولی این تنها نخستین گام است. ملاحظه ابدیت در مقایسه با زمان، بر ما می‌نماید که هر انسان خردمندی باید چنان عمل کند که به مؤثرترین وجه به مصلحت ابدیش بینجامد. وانگهی، عقل نشان می‌دهد که خدایی هست که می‌تواند انسان را به نیکبختی ابدی یا بدبختی ابدی دچار گرداند. و از اینجا برمی‌آید که انسان عاقل افعالش را با مشیت صریح خدا تطبیق می‌دهد. ولی بارکلی فقط بر این فایده‌باوری لاهوتی نمی‌ایستد. می‌گوید اگر نسبت خدا را با آفریدگان به‌دیده گیریم، ناچار همان نتیجه را می‌گیریم. زیرا خدا، به‌منزله سازنده و پاسدار همه چیز، قانون‌گذار برین است. «و بشر به‌موجب همه علقه‌های تکلیف که کمتر از علقه‌های مصلحت نیست، ملزم به اطاعت از قوانین اوست.»^{۱۳۹} تکلیف و مصلحت به جهتی یکسان اشاره دارند.

ولی ما چگونه باید این قوانین را جز از روی وحی و الهام بشناسیم؟ «از آنجا که قوانین عبارت‌اند از قواعدی برای راهنمایی افعال ما به‌غایت مقصود قانون‌گذار، ما برای نیل به شناخت قوانین خدا باید نخست بازجوییم که او می‌خواهد افعال آدمی کدامین غایت را تحقق بخشند.»^{۱۴۰} غایت باید نیک باشد، زیرا خدا بی‌نهایت نیک است. ولی این غایت به خیر و صلاح خدا نتواند بود؛ چون خدا هم‌اکنون کامل است. پس غایت باید به خیر و صلاح انسان باشد. آنچه سبب می‌شود که يك کس

۱۳۷. اطاعت انفعالی، ۵: ۶، ص ۱۹. ۱۳۸. همان جا. ۱۳۹. همان، ۶: ۶، ص ۲۰. ۱۴۰. همان.

نزد خدا پذیرفتنی‌تر از کس دیگر باشد، نیکی اخلاقی است. نیکی اخلاقی مستلزم اطاعت از قانون است. از این‌رو غایت منظور قانون‌گذار باید منطقاً متقدم بر همه تمایزهای میان افراد باشد. و این بدان معنی است که غایت باید به خیر و صلاح نه این یا آن انسان یا ملت جزئی بلکه به خیر و صلاح انسان به‌وجه کلی باشد، یعنی همه انسانها.

از اینجا برمی‌آید که «هرگونه گزاره عملی را که در نزد عقل سلیم آشکارا دربردارنده رابطه‌ای ضروری با بهروزی فراگیر باشد، باید فرموده مشیت خدا دانست.»^{۱۴۱} این گزاره‌ها، «قوانین طبیعی» نام دارند زیرا کلی و فراگیرند و الزامشان را از خدا می‌گیرند نه از احکام جزای مدنی. بارکلی می‌گوید که آنها بر ذهن منقوش‌اند زیرا بخوبی شناخته انسان‌اند و وجدان القاءشان کرده است. آنها «قواعد جاویدان عقل» نام می‌گیرند چرا که «بضرورت از طبیعت چیزها نتیجه می‌شوند و ممکن است که آنها را با استنتاجهای مسلم عقل مبرهن داشت.»^{۱۴۲}

این طرح اجمالی یک دستگاه اخلاقی، تا اندازه‌ای جالب است زیرا بهم‌آمیزنده ملاحظه مضامین معاصر است، چون مقام خوددوستی در زندگی اخلاقی، نسبت تکلیف با مصلحت و خیر همگانی به منزله غایت، با عناصر سنتی مانند تصور قانون اخلاقی طبیعی که نه به مشیت تحکمی خدا بلکه به غایتی عینی تعیین‌یافته است. همچنین جالب است در اینکه پافشاری بارکلی را بر کارکرد عقل در اخلاق نشان می‌دهد. بارکلی از این حیث امکان دارد که دست‌کم تا اندازه‌ای اندکی از افلاطونیان کیمبرج تأثیر گرفته باشد. چنانکه دیدیم، او از «قواعد جاویدان عقل» سخن می‌گوید، و قائل است که «در اخلاق، قواعد جاویدان عمل دارای همان حقیقت کلی تغییرناپذیرند که گزاره‌های هندسه دارند. هیچ کدامشان به‌اوضاع و احوال یا اعراض باز بسته نیستند، زیرا بدون حصر و استثنا در همه‌گاه و در همه‌جا هستند.»^{۱۴۳} ولی هرچند طرح اجمالی بارکلی جالب است، او در مقام فیلسوف اخلاقی همپایه باتلر نیست.

۹. سخنی درباره تأثیر بارکلی

برای درک نگرش خود بارکلی به فلسفه‌اش، باید دلبستگی او را به اثبات وجود و فعالیت عنایت‌آمیز خدا و روحانیت و نامیرندگی نفس به‌خاطر بسپاریم. او بر آن بود که به دستیاری انتقادش از نظریه جوهر مادی، ماده‌باوری را از پشتیبان عمده آن محروم گردانده است. «گفتن ندارد که جوهر مادی چه دوست گرانقبری برای ملحدان همه زمانه‌ها بوده است. همه دستگاه‌های فکری پلیدشان وابستگی چنان نمایان و بایسته‌ای به جوهر مادی دارند که همینکه این شالوده را برداریم تمام ساختمان ناگزیر فرومی‌ریزد.»^{۱۴۴} برای دین فلسفه بارکلی به‌سانی که خود آن‌را می‌دید، لازم است

که دل‌بستگی‌هایش را به دین، دفاع از دین، و اخلاق به‌یاد بسپریم.

ولی نمی‌توان دعوی داشت که عناصر مابعدالطبیعی فلسفه بارکلی تأثیر چندانی داشته‌اند. عنصر تجربه‌باورانه فلسفه او پرنفوذتر از همه بوده است. چنانکه در فصل‌های آینده خواهیم دید، هیوم تحلیل پدیده‌باورانه او را پرورش داد. و در قرن نوزدهم جان استوارت میل «سه کشف طراز اول» او را ستود، «که هر کدام برای پدیدآوردن انقلابی در روانشناسی بس می‌آید، و آمیخته بهم سراسر سیر پژوهش‌های نظری را در فلسفه سپسین تعیین کرده‌اند.»^{۱۴۵} این سه کشف به‌زعم میل عبارت بودند از نظریه ادراک بصری بارکلی (یعنی نظریه پیش‌نهاد در جستار درباره نظریه جدید رؤیت)، و آیینش در این‌باره که استدلال و تعقل همواره در باب جزئیات‌اند، و نظرش بر این معنی که واقعیت از مجموعه‌ها یا گروه‌هایی از احساسات بر ساخته شده است. (خود میل چیز جسمانی را به امکان همیشگی احساسات^{۱۴۶} تعریف می‌کرد).

میل در سخن گفتن از اهمیت بارکلی یکسره برحق بود. بارکلی تا به امروز همچنان یکی از سه تجربه‌باور طراز کهن و برجسته انگلستان به‌شمار می‌آید، و اندیشه‌اش در رویه تجربه‌باورانه آن بر تحول سپسین فلسفه انگلیسی در این سنت تأثیر مستقیم یا نامستقیم نهاده است. امروزه، هنگامی که جنبش تحلیل‌زبانی در اندیشه انگلیسی‌چندان نیرومند است، به فضل تقدم او در نظر و عمل این تحلیل‌اعتنای خاص می‌نمایند. و مهم است که این عنصر اندیشه‌اش را باید آشکار گرداند. اما خود بارکلی بی‌گمان دریغ می‌خورد اگر می‌دانست که عناصر بیشتر مابعدالطبیعی فلسفه‌اش به‌دیده همه کسانی که او را به جهات دیگر بزرگ می‌دارند نپذیرفتنی است.

فصل ۱۴

هیوم

(۱)

۱. زندگی و مصنفات

همچنان که دیدیم، لاک تصدیق این مبدأ را که همه تصورات بفرجام از تجربه برمی‌خیزند با گونه‌ای مابعدالطبیعه معتدل به هم آمیخت. بار کلی اگرچه با رد تصور لاک از جوهر مادی، تجربه‌باوری را فراتر از مرزی کشاند که لاک آن را برده بود، باز تجربه‌باوری را در خدمت گونه‌ای فلسفه مابعدالطبیعی روح‌باورانه به کار گرفت. برای دیوید هیوم^۱ این کار ماند که آزمایش تجربه‌باورانه را به کمال رساند و آیینی متضاد و نرمش‌ناپذیر در برابر عقل‌باوری بر اروپا بیاورد. از این روست که تجربه‌باوران نوین هیوم را به چشم پدیدآورنده فلسفه‌ای که پذیرفته‌ایشان است می‌نگرند. مرادم این نیست که تجربه‌باوران نوین همه آرای هیوم را می‌پذیرند یا به همه شیوه‌های او در بیان نظریه‌ها و تحلیل‌های تجربه‌باورانه اقتدا می‌جویند. بلکه به‌دیده آنان هیوم تا پایان قرن هجدهم همچنان یگانه فیلسوف برجسته‌ای است که تجربه‌باوری را به جد گرفت و کوشید تا فلسفه تجربه‌باورانه هماهنگی را بی‌رورد.

دیوید هیوم به سال ۱۷۱۱ در ادنبورگ (ادینبره)^۲ زاده شد. خانواده‌اش می‌خواستند که او قاضی شود، ولی شور ادبیات بر او چیره بود و «از همه چیز جز طلب فلسفه و معارف عمومی سخت بیزار بودم.» بهر روی، پدر هیوم چندان توانگر نبود که فرزندش از پی گرایش‌هایش برود، و هیوم به برستول رفت و سوداگری پیشه کرد. در آزمایش سوداگری کام نیافت، و پس از چند ماه کار دلازار به فرانسه رفت، بر آهنگ آنکه یکسره دل به اشتغال‌های ادبی بدهد و بی‌بضاعتیش را با صرفه‌جویی پایدار جبران کند. در ظرف سالهایی که در فرانسه گذراند، ۷-۱۷۳۴، تصنیف بلندآوازه‌اش یعنی

1. David Hume

2. Edinburgh

رساله درباره طبیعت آدمی^۳ را نوشت. این نوشته در سه جلد منتشر شد (۴۰-۱۷۳۸) و بنا به گفته مصنفش «از طبع مرده به دنیا آمد»، بدون آنکه حتی «زمزمه‌ای را میان متعصبان» برانگیزد. هیوم پس از آنکه در ۱۷۳۷ از فرانسه بازگشت، با مادر و برادرش در اسکاتلند زیست. در ۱۷۴۱-۲ جستارهای اخلاقی و سیاسی^۴ را منتشر کرد؛ و توفیق این تصنیف او را برانگیخت تا به بازنویسی رساله پردازد به امید آنکه شاید در صورت تازه‌اش نزد مردم اقبال بیشتری یابد. هیوم در ۱۷۴۵ کرسی تدریس اخلاق و فلسفه روحی را در دانشگاه ادینبورگ درخواست کرد، ولی شهرتش به شکاکیت و الحاد سبب نامرادیش در درخواست شد. پس از يكسال تدریس خصوصی، به سمت منشی ژنرال سینت کِلِر^۵ به خارج رفت، و تا ۱۷۴۹ به میهن برنگشت. در این میان، بازمینی‌اش در نخستین بخش رساله به‌عنوان جستارهای فلسفی درباره فهم آدمی^۶ در ۱۷۴۸ انتشار یافته بود. طبع دومی در ۱۷۵۱ منتشر شد، و هیوم عنوانی را که اکنون دارد به کتاب داد: پژوهش درباره فهم آدمی^۷. همان سال، پژوهش درباره مبادی اخلاق^۸ را درآورد که کمابیش قالب‌ریزی تازه‌ای از بخش سوم رساله بود و نویسنده‌اش آن را بهترین کارش می‌شمرد. در ۱۷۵۲ گفتارهای سیاسی^۹ را انتشار داد که نامی بلند برایش آورد.

همان سال، ۱۷۵۲، هیوم کتابدار «دانشکده وکلای مدافع» در ادینبورگ شد و باخواهرش در شهر نشیمن گزید، چونکه برادرش سال پیش زن گرفته بود. هیوم به یاری استفاده از کتابخانه‌اش، اکنون به نوشتن تاریخ انگلستان روی آورد. در ۱۷۵۶، تاریخ بریتانیای کبیر را از جلوس جیمز اول تا مرگ چارلز اول منتشر کرد و در پی این، جلد دومی در ۱۷۵۶ درآمد که تاریخ بریتانیای کبیر را تا انقلاب سال ۱۶۸۸ دربر داشت. تاریخ انگلستان هنگام فرمانروایی خاندان تیودور^{۱۰} در ۱۷۵۹ انتشار یافت و در ۱۷۶۱، تاریخ انگلستان از حمله یولیوس قيصر تا جلوس هنری هفتم^{۱۱} درآمد. هیوم در زمینه فلسفه کار چندانی در این هنگام منتشر نکرد، هرچند چهار رساله^{۱۲} که مشتمل بر يك رساله درباره تاریخ طبیعی دین بود، در ۱۷۵۷ درآمد.

هیوم در ۱۷۶۳ همراه ارل آو هرتفورد^{۱۳}، سفیر بریتانیا در فرانسه، به پاریس رفت، و چندگاهی دبیر سفارت بود. در پاریس با جمعی از فیلسوفان فرانسوی وابسته به دایرةالمعارف^{۱۴} هم‌نشین شد.

-
- | | |
|---|--|
| 3. A Treatise of Human Nature | 4. Essays, Moral and Political |
| 5. St. Clair | 6. Philosophical Essays concerning Human Understanding |
| 7. An Enquiry concerning Human Understanding | 8. An Enquiry concerning the Principles of Morals |
| 9. Political Discourses | 10. History of England under the House of Tudor |
| 11. History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Accession of Henry VII | 12. Four Dissertations |
| 13. earl of Hertford | 14. Encyclopédie |

و هنگام بازگشت به لندن در ۱۷۱۶، ژان ژاک روسو^{۱۵} را همراه خود آورد، هرچند منش بدگمان روسو یزودی به گسیختگی مناسباتشان انجامید. هیوم دوسال معاون وزیر بود، ولی در ۱۷۶۹ به ادنبورگ برگشت و همان‌جا در ۱۷۷۶ مرد. همپرسه‌هایی دربارهٔ دین طبیعی^{۱۶} که پیش از ۱۷۵۲ نوشته شد، پس از مرگش در ۱۷۷۹ درآمد. جستارهایش دربارهٔ خودکشی و نامیرندگی نفس بدون نام و نشان نویسنده در ۱۷۷۷ و با نام هیوم در ۱۷۸۳ منتشر شد.

شرح احوال زندگی هیوم به قلم خودش و به ویرایش دوستش آدام اسمیت در ۱۷۷۸ درآمد. او در این شرح احوال در عبارتی که مکرر نقل شده است در وصف خودش می‌گوید: «من مردی آرام‌سرشت و خویشتن‌دار و گشاده‌باز و معاشرجوی و زنده‌دل و مهرپذیر ولی گریزان از دشمنی و در همهٔ انفعاله‌ای خویش بسیار معتدل هستم. حتی عشق من به شهرت ادبی، که عشق فرمانروای زندگی من بوده است، با همهٔ ناکامی‌هایم هرگز خویم را تلخ نکرد.»^{۱۷} اگر از روی خاطرات ارل او شارلمانت^{۱۸} داوری کنیم، هیئت ظاهر هیوم دور از هر چیزی می‌نماید که خوانندهٔ نوشته‌هایش احتمالاً به صرافت طبع به او حمل می‌کند. زیرا به گفتهٔ شارلمانت، هیوم بسی بیشتر به «یک کلانتر لاک‌پشت‌خور می‌مانست تا به یک فیلسوف مہذب.» همچنین به ما می‌گویند که او زبان انگلیسی را با لهجهٔ غلیظ اسکاتلندی حرف می‌زد و زبان فرانسه‌اش چندان تعریفی نداشت. لیکن هیئت شخصی و لهجهٔ هیوم اگرچه برای کسانی که دلشان می‌خواهد چنین جزئیات مشاهیر را بدانند جالب است، آشکارا ربطی به اهمیت و تأثیر او به‌منزلهٔ فیلسوف ندارند.^{۱۹}

۲. علم طبیعت آدمی

هیوم در «مدخل» رساله دربارهٔ طبیعت آدمی می‌گوید که همهٔ علما^{۲۰} نسبتی با طبیعت آدمی دارند. می‌گوید که این حال در مورد منطق^{۲۱}، اخلاق^{۲۲}، انتقاد^{۲۳}، و سیاست^{۲۴} نمایان است. منطق با مبادی و کنشهای قوهٔ تعقل یا استدلال^{۲۵} انسان و با طبع تصورات سروکار دارد؛ اخلاق و انتقاد

15. Jean-Jacques Rousseau

16. *Dialogues concerning Natural Religion*.

۱۷. «زندگی خودم»، در تاریخ طبیعی دین، نوشتهٔ دیوید هیوم، ترجمهٔ حمید عنایت (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۴۸).

18. earl of Charlemont

۱۹. مراجع ارجاعات ما به رساله و پژوهشهای هیوم برحسب شمارهٔ صفحه، عبارت‌اند از نسخهٔ ویراستهٔ ال. ای. سلبی-بیگ (L. A. Selby-Bigge) (اکسفر، تجدیدچاپ ۱۹۵۱ از روی نسخهٔ ۱۸۸۸ رساله، و طبع ۱۹۵۱ از روی نسخهٔ ۱۹۰۲ پژوهشها). در ارجاعات ما، پژوهش دربارهٔ فهم به‌صورت پژوهش و پژوهش دربارهٔ مبادی اخلاق به‌صورت پژوهش اخلاق آورده شده‌اند. مرجع ارجاعات ما به همپرسه‌هایی دربارهٔ دین طبیعی برحسب صفحه، عبارت است از نسخهٔ ویراستهٔ نورمن کمپ اسمیت (Norman Kemp Smith) (ادنبورگ، طبع دوم، ۱۹۴۷).

20. sciences

21. logic

22. morals

23. criticism

24. politics

25. faculty

of reasoning

(زیبایی شناختی) به ذوقها و عاطفه‌ها می‌پردازند؛ سیاست، پیوستگی و اتحاد انسانها را در جامعه به دیده می‌گیرد. ریاضیات و فلسفه طبیعی و دین طبیعی برآستی چنان می‌نمایند که با موضوعاتی جز انسان سروکار دارند. ولی اینها شناخته انسان‌اند، و انسان است که دآوری می‌کند راست و دروغ در این شاخه‌های شناخت کدام‌اند. بعلاوه، دین طبیعی نه همان به طبع الوهیت^{۲۶} بلکه همچنین به تقدیر و تدبیر خدا در حق ما و به الزامهای ما در برابر او می‌پردازد. بدین سان طبیعت آدمی «پایتخت یا مرکز» علوم است، و درخور منتهای اهمیت است که ما علمی درباره انسان بسازیم و بیرویریم. این کار چگونه شدنی است؟ با کاربستن روش آزمایشی^{۲۷}. «از آنجا که علم انسان یگانه شالوده استوار علمهای دیگر است، پس یگانه شالوده استواری که می‌توان به خود این علم داد باید بر تجربه^{۲۸} و مشاهده^{۲۹} نهاده شود.»^{۳۰}

بدین گونه رساله هیوم از آرزویی بلند الهام می‌گیرد. «بنابراین، در آهنگمان به تبیین مبادی طبیعت آدمی، ما برآستی دستگاه کاملی از علوم را پیش می‌نهمیم که بر شالوده‌ای تقریباً یکسره نو ساخته شده است و یگانه شالوده‌ای است که علوم می‌توانند ایمن به رویش قرار گیرند.»^{۳۱} مقصودش آن است که روش آزمایشی را که با چندان کامیابی در علوم به کار بسته شده است، باید همچنین در بررسی انسان به کار بست. یعنی باید کارمان را با مشاهده دقیق فراگردهای روانشناختی انسان و رفتار اخلاقیش بیاغازیم و بکوشیم تا مبادی و علل آنها را مسلم بداریم. برآستی، آزمایشگری در این عرضه درست به همان شیوه‌ای نیست که مثلاً در شیمی شدنی است. ما باید به داده‌ها به سانی که در درون نگری و در مشاهده زندگی و کردار آدمی بر ما عرضه می‌شوند قناعت کنیم. ولی به هر روی باید با داده‌های تجربی^{۳۲} آغاز کنیم نه با هرگونه شناخت شهودی ادعایی از ماهیت ذهن آدمی که ورای فهم ماست. روش ما باید استقرایی^{۳۳} باشد نه قیاسی یا استنتاجی^{۳۴}. و «چنانچه این گونه آزمایشها را از روی خردمندی و تمیز گردآوری و مقایسه کنیم، می‌توانیم امیدوار باشیم که بر پایه‌شان علمی را بنیاد گذاریم که از هیچیک از دانشهای انسان از حیث یقین فروتر نخواهد بود و از لحاظ سودمندی بسیار برتر از همه‌شان خواهد بود.»^{۳۵}

هیوم سر آن دارد که روشهای علم نیوتنی را تا حد ممکن بر خود طبیعت آدمی شمول دهد، و کاری را که لاک، شافتمبری، هاجسن و باتلر آغاز نهاده بودند فراتر ببرد. او البته آگاه است که علم طبیعت آدمی به لحاظی با علوم فیزیکی^{۳۶} فرق دارد. بمثل، روش درون نگری را به کار می‌گیرد، و

26. the divine 27. experimental method 28. experience 29. observation

۳۰. رساله، «مخل»، ص ۲۰. ۳۱. همان جا.

32. empirical data 33. inductive 34. deductive

۳۵. همان، ص ۲۳.

36. physical sciences

آشکارا آگاه است که این روش بیرون از حوزه روانشناسی انطباق ناپذیر است. او در عین حال در فهم نابسندۀ تفاوت‌های علوم فیزیکی و علوم ذهن یا «روح»، با دیگر فیلسوفان عصر روشنگری پیش از کانت شریک است. لیکن، فهم بهتر تا اندازه‌ای نتیجهٔ آزمایش شمول مفاهیم کلی «فلسفۀ طبیعی» به علم انسان بود. و نظر به پیشرفت بزرگ در علوم طبیعی از رنسانس به این سو، جای شگفتی نیست که آزمایش انجام گرفت.

هیوم در پژوهش دربارهٔ فهم آدمی می‌گوید به دو راه می‌توان به علم طبیعت آدمی پرداخت. فیلسوف ممکن است انسان را بیشتر به منزلهٔ موجودی که برای فعالیت زاده شده است به دیده گیرد و خودش را به بازنمودن زیبایی فضیلت مشغول بدارد با این نظر که انسانها را به کردار فضیلت‌مندانه برانگیزد. یا امکان دارد انسان را بیشتر به مثابهٔ موجودی متعقل^{۳۷} به لحاظ آورد تا موجود فعال^{۳۸}، و خود را به روشن گرداندن فهم انسان مشغول دارد نه بهبودبخشیدن به کردار او. فیلسوفان گونهٔ دوم، «طبیعت آدمی را موضوع کاوش نظری می‌انگارند و بدقت آن را بازمی‌جویند تا چنان مبادی را بیابند که فهمان را به سامان می‌آورند، عواطفمان را می‌انگیزند و ما را وامی‌دارند تا شیء، فعل یا رفتار ویژه‌ای را بستانیم یا بنکوهیم.»^{۳۹} نخستین گونهٔ فلسفه، «آسان و آشکار» است و دومین گونه، «دقیق و غامض». اکثر آدمیان بطبع گونهٔ اول را ترجیح می‌نهند؛ ولی برای آنکه گونهٔ اول بنیادی استوار داشته باشد، گونهٔ دوم واجب می‌آید. برآستی، نظرپردازی مجرد و غامض مابعدالطبیعی راه به جایی نمی‌برد. «اما یگانه روش رهاندن بی‌درنگ دانش از این مسائل غامض آن است که طبع فهم آدمی را به جد پژوهیم، و از روی تحلیل دقیق توانشها و گنجایی‌های فهم بازنماییم که به هیچ‌رو فراخور پرداختن به چنان مضامین دور و غامض نیست. ما باید به این رنج تن دهیم تا سپس در آسایش زندگی کنیم؛ و باید مابعدالطبیعهٔ راست را هشیارانه پیرویم تا مابعدالطبیعهٔ دروغ و ناسره را ویران کنیم.»^{۴۰} زمانی منجمان به تعیین حرکات و اندازهٔ اجسام آسمانی خرسند بودند. ولی سرانجام آنان در تعیین قوانین و نیروهای حاکم بر حرکات سیارات کام یافتند. «مانندش دربارهٔ دیگر بخشهای طبیعت انجام گرفته است: و دلیلی نیست که در پژوهشهایمان دربارهٔ توانها و سازوکار ذهن به کامیابی برابر امید نبندیم، چنانچه پژوهشهایمان را با همان اندازه توانایی و حزم انجام دهیم.»^{۴۱} «مابعدالطبیعهٔ راست»، مابعدالطبیعهٔ دروغ را بیرون خواهد راند؛ ولی همچنین علم انسان را بر بنیادی استوار خواهد گذاشت. و برای نیل به این غایت می‌ارزد که رنج ببریم و تحلیلی دقیق و حتی بالنسبه غامض را پیش گیریم.

هیوم در پژوهش اول تا اندازه‌ای جویای آن است که خواندگانش را بر ارزش رشته‌های فکری

37. reasoning being 38. active being.

۳۹. پژوهش، ۱، ۲، ص ۶.

۴۰. پژوهش، ۱، ۷، ص ۱۲.

۴۱. پژوهش، ۱، ۹، ص ۱۴.

پرورده در نخستین بخش رساله بیاگاهانند، تصنیفی که چون انتشار یافت به ظن او به سبب سبک انتزاعیش در جلب اقبال سزاوار نامراد ماند. از این روست دفاعش از سبکی از فلسفین که از تهذیب اخلاقی درمی گذرد. ولی او همچنین روشن می گرداند که می خواهد نیت اصلی لاک را برای تعیین گستره شناخت آدمی از سر گیرد. او برآستی نشان می دهد که غرضی در اندیشه دارد که به اخلاق پیوسته است، یعنی بر آن است که مبادی و نیروهای حاکم بر داوریهای اخلاقیان را کشف کند. ولی او همچنین جویای کشف مبادی است که «فهمان را به سامان می آورند.» تأکید پایگاه هیوم به منزله فیلسوفی اخلاقی، حق است؛ ولی اگر مقامش را به منزله شناخت شناس^{۴۲} پس برانند، تأکید بر نخستین رویه اندیشه هیوم گزافه آمیز است.

۳. انطباعات و تصورات

هیوم مانند لاک همه محتوای ذهن را از سرچشمه تجربه بیرون می کشد. ولی مصطلحات او قدری با مصطلحات لاک فرق دارند. او کلمه «ادراکات»^{۴۳} را برای شمول بر محتوای ذهن به وجه عام به کار می برد، و ادراکات را به انطباعات^{۴۴} و تصورات^{۴۵} بخش می کند. انطباعات داده های بی میانجی تجربه مانند احساسات اند. هیوم تصورات را به نسخه ها^{۴۶} یا صورتهای ذهنی خفیف انطباعات در اندیشیدن و استدلال وصف می کند. اگر به اطاقم بنگرم، انطباعی از آن می پذیرم. «هنگامی که چشمانم را می بندم و به اطاقم می اندیشم، تصوراتی که حاصل می کنم عبارت از باز نمودهای^{۴۷} دقیق انطباعات من اند؛ هیچ حالی نیست که در یکی باشد و در دیگری یافته نشود.... تصورات و انطباعات همیشه مطابق یکدیگر می نمایند.»^{۴۸} کلمه idea (= تصور) در اینجا آشکارا برای دلالت بر image (= صورت مخیل، صورت ذهنی) به کار می رود. ولی از این که بگزیریم، بی درنگ می توانیم به جهت کلی اندیشه هیوم پی ببریم. همچنان که لاک همه شناخت را بفرجام از سرچشمه «تصورات بسیط» بیرون کشید، هیوم نیز می خواهد همه شناخت را بفرجام از سرچشمه انطباعات یا داده های بی میانجی تجربه بیرون بکشد. ولی هرچند این اشارات مقدماتی جهت کلی اندیشه هیوم را می نمایند، باری گزارشی بسیار نابسنده از آن می دهند و توضیح بیشتری می باید.

هیوم تفاوت بین انطباعات و تصورات را برحسب «روشنی»^{۴۹} توصیف می کند. «تفاوت میان این دو در درجات قوت و روشنی است که بدان بر ذهن می خورند و به درون اندیشه ها یا آگاهیمان راه

42. epistemologist

43. perceptions

44. impressions

45. ideas

46. copies

47. representations

۴۸. رساله، ۱، ۱، ۱، ص ۳.

49. vividness, liveliness

می‌یابند. آن ادراکاتی را که با بیشترین قوت و شدت داخل می‌شوند، *انطباعات می‌نامیم*؛ و این نام را فراگیرنده همه احساسات، انفعالات و عواطف به‌سانی که نخست در نفس پیدا می‌آیند می‌نهم. از تصورات، صور ذهنی خفیف اینها را در اندیشیدن و تعقل می‌خواهم؛ مثلاً از این گونه‌اند همه ادراکاتی که انگیزته گفتار حاضرند، به استثنای فقط آنهایی که از بینایی و بساوایی برمی‌خیزند، و به استثنای لذت یا رنج بی‌واسطه‌ای که ممکن است این گفتار پدیدش آورد.^{۵۰} هیوم این گفته را وصف می‌کند و می‌افزاید: «در خواب، در تب، در دیوانگی، یا در هر عاطفه بسیار تند نفس، امکان دارد که تصورات به انطباعات نزدیک آیند؛ همچنان که، از سوی دیگر، گاه پیش می‌آید که انطباعاتمان به قدری خفیف و ضعیف‌اند که نمی‌توان آنها را از تصوراتمان بازشناخت.»^{۵۱} ولی او پای می‌فشرد که به‌طور کلی این تمیز معتبر است؛ و در پژوهش می‌گوید که «روشن‌ترین فکر، باز از محوترین احساس فروتر است.»^{۵۲} لیکن این تمیز میان انطباعات و تصورات برحسب روشنی و قوت قدری گمراه‌کننده است. دست کم می‌تواند گمراه‌کننده باشد چنانچه توجه‌مان را از این نکته بگرداند که هیوم در وهله نخست جویای تمیز نهادن میان داده‌های بی‌واسطه تجربه و اندیشه‌های ما درباره این داده‌هاست. او در عین حال تصورات را نسخه‌های انطباعات یا صورتهای مخیل یا ذهنی آنها می‌شمرد، و شاید طبیعی باشد که او بر تفاوت روشنی میان اصل و صورت ذهنی تأکید ورزد. چنانکه دیدیم، هیوم می‌گوید که «تصورات و انطباعات همیشه مطابق با یکدیگر می‌نمایند.» ولی او سپس به وصف و اصلاح این «انطباعات نخستین» می‌پردازد. او میان ادراکات بسیط^{۵۳} و مرکب^{۵۴} تمیز می‌گذارد، تمیزی که درباره هر دوگونه ادراکات به‌کار می‌بندد، یعنی هم درباره انطباعات هم درباره تصورات. ادراک يك پاره رنگ سرخ انطباعاتی بسیط است، و اندیشه (یا صورت مخیل) پاره رنگ سرخ تصویری بسیط است. ولی اگر من روی تپه مونمارتر^{۵۵} بایستم و به شهر پاریس بنگرم، انطباعاتی مرکب از شهر می‌پذیرم؛ از بامها، دودکشها، برجها، و خیابانها. و هنگامی که سپس به پاریس می‌اندیشم و این انطباعات مرکب را به یاد می‌آورم، تصور مرکبی دارم. در این مورد، تصور مرکب تا اندازه‌ای با انطباعات مرکب مطابق است؛ هرچند تطابقتش دقیق و کافی نیست. ولی مورد دیگری را بیاوریم. «من می‌توانم شهری همچون اورشلیم نو^{۵۶} را پیش خودم تخیل کنم که سنگفرشش از طلا و دیوارهایش از یاقوت‌اند، ولو هیچ‌گاه همچو جایی را ندیده باشم.»^{۵۷} در این مورد، تصور مرکب من با انطباعاتی مرکب تطابق ندارد.

۵۰. همان، ص ۱. ۵۱. همان، ص ۲.

52. lively

۵۳. پژوهش، ۲، ۱۱، ص ۱۷.

54. simple

55. complex

56. Montmartre

57. New Jerusalem

۵۸. رساله، ۱، ۱، ۱، ص ۳.

بنابراین بحق می‌توان گفت که در برابر هر تصور، انطباعی دقیقاً مطابق هست. ولی باید توجه نمود که تصور مرکب اورشلیم نو را می‌توان به تصورات بسیط تجزیه کرد. و می‌توان پرسید که آیا هر تصور بسیط دارای يك انطباع بسیط مطابق و هر انطباع بسیط دارای يك تصور بسیط مطابق است. هیوم پاسخ می‌دهد: «به جرئت تصدیق می‌کنم که قاعده بدون هیچ استثنایی در اینجا صادق است، و هر تصور بسیط دارای انطباعی بسیط است که به آن می‌ماند، و هر انطباع بسیط تصویری مطابق دارد.»^{۶۰} این حال را نمی‌توان با بررسی همه موارد ممکن ثابت کرد؛ اما از هر کس که این گزاره را انکار می‌کند درخواست می‌شود که اگر می‌تواند استثنایی بر آن نام ببرد.

ایا انطباعات مشتق از تصورات‌اند یا تصورات مشتق از انطباعات؟ برای پاسخ گفتن به این پرسش تنها لازم می‌آید که ترتیب پیدایشان را بازجویم. روشن است که انطباعات بر تصورات پیشی دارند. «برای آنکه تصویری از بنفش یا نارنجی، از شیرین یا تلخ به کودکی بدهم، اعیان را بر او عرضه می‌دارم، یا بهتر بگویم، این انطباعات را به او می‌رسانم؛ ولی به این شیوه محال نمی‌کوشم تا انطباعات را با انگیختن تصورات فراآورم.»^{۶۱} لیکن هیوم بر این قاعده کلی که تصورات از انطباعات مطابق خود سرچشمه می‌گیرند، استثنایی را نام می‌برد. گیریم که آدمی با همه سایر رنگهای آبی جز یکی آشناست. اگر يك رشته مدرج از رنگهای آبی را بر او عرضه کنند که آغازش سیرترین و انجامش روشنترین آبی است، و اگر سایر رنگ آبی خاصی که او هرگز ندیده است غایب باشد، او به جایی تهی در رشته پیوسته متوجه خواهد شد. آیا امکان دارد که او این کاستی را با کاربرد متخیله جبران کند و «تصور» این سایر رنگ خاص را بسازد ولو که هیچ‌گاه انطباع مطابقش را حاصل نکرده باشد؟ «به گمانم کم‌اند کسانی که بر این عقیده نباشند که می‌تواند.»^{۶۲} افزون بر این، آشکارا امکان‌پذیر است که تصوراتی از تصورات حاصل کنیم. زیرا می‌توانیم درباره تصوراتی تعقل کنیم و سخن گوئیم که خودشان تصورات برآمده از انطباعات‌اند. در این حال، «تصورات دومین»^{۶۳} را می‌سازیم که از تصورات پیشین فراز می‌آیند نه بی‌واسطه از انطباعات. ولی این قید و وصف^{۶۴} دوم به تعبیر دقیق متضمن استثنایی بر آن قاعده کلی نیست که انطباعات بر تصورات پیشی می‌جویند. و اگر استثنای نامبرده در قید و وصف اول را منظور بداریم، با دلی آسوده می‌توانیم این گزاره کلی را تقریر کنیم که انطباعات بسیط بر تصورات مطابقشان مقدم‌اند.

لیکن نکته زیر را باید افزود. انطباعات را می‌توان به انطباعات احساس^{۶۵} و انطباعات بازتابی^{۶۵}

۵۹. همان جا. ۶۰. همان، ص ۵. ۶۱. همان، ص ۶.

62. secondary ideas 63. qualification 64. impressions of sensation

65. impressions of reflection

بخش کرد. «گونه اول در اصل از علل ناشناخته، در نفس برمی‌خیزد.»^{۶۶} پس انطباعات بازتابی چه؟ اینها «تا اندازه زیادی» از تصورات نشأت می‌گیرند. گیریم که من انطباعی از سردی دارم که رنج همراه می‌آورد. «نسخه»‌ای از این انطباع پس از آنکه انطباع والیستاد در ذهن می‌ماند. این «نسخه» يك «تصور» نامیده می‌شود، و می‌تواند مثلاً انطباعات جدید بیزاری را فراآورد که عبارت از انطباعات بازتابی‌اند. امکان دارد که از اینها دوباره حافظه و متخیله نسخه بردارند و به تصورات مبدل گردند؛ و جز آن. ولی حتی اگر در همچو موردی انطباعات بازتابی مؤخر بر تصورات احساس‌اند، باری مقدم بر تصورات بازتابی مطابق با خویش‌اند، و بفرجام از انطباعات احساس سرچشمه می‌گیرند. بنابراین، انطباعات در نهایت مقدم بر تصورات‌اند.

شاید چنین بنماید که تحلیل نسبت انطباعات و تصورات، سازنده نظریه‌ای است با ارزش مدرسی صرف و اهمیتی اندك، الا به منزله تقریری مجدد از تجربه‌باوری که فرضیه تصورات فطری را طرد می‌کند. ولی اهمیت این تحلیل هنگامی آشکار می‌شود که شیوه هیوم را در کار بست آن در خاطر بسپریم. همچنان که سپس خواهیم دید، او مثلاً می‌پرسد که تصور جوهر از کدامین انطباعات نشأت می‌یابد. و نتیجه می‌گیرد که ما تصویری از جوهر سوای مجموعه‌ای از کیفیات خاص و جزئی نداریم. باز، نظریه کلیش درباره انطباعات و تصورات اهمیت زیادی در تحلیلش از علیت دارد. وانگهی، این نظریه را می‌توان برای وار هیدن از چیزی به کار برد که هیوم چنین می‌خواند: «همه آن قاموس غریب و نامفهومی که از دیرباز استدلالهای مابعدالطبیعی را در تصرف خود گرفته و مایه بی‌آبرویی آنها شده است.»^{۶۷} فیلسوفان بسا الفاظی را به کار می‌برند که میان‌تهی‌اند، بدین لحاظ که دلالت بر تصوراتی متعین نمی‌کنند و هیچ معنای قطعی و محصل ندارند. «بنابراین، هنگامی که گمان می‌بریم که لفظی فلسفی بدون معنایی یا تصویری به کار رفته است (که مکرر پیش می‌آید)، همین بس که بپرسیم که آن تصور مفروض از چه انطباعی ناشی گشته است؟ و اگر امکان نپذیرد که انطباعی ویژه برای تصویری بنهیم، گمانمان به یقین می‌کشد.»^{۶۸}

دیدگاه هیوم را می‌توان به نحوی اندك متفاوت از آنچه بواقع بیانش می‌کند تقریر کرد. اگر کودکی به کلمه «آسمان‌خراش» برخورد، ممکن است معنایش را از پدرش بپرسد. پدر می‌تواند معنای کلمه را با تعریف (حد)^{۶۹} یا توصیف (رسم)^{۷۰} توضیح دهد. یعنی می‌تواند با کاربرد کلماتی چون «خانه»، «بلند»، «آشکوب» و جز آن معنای کلمه «آسمان‌خراش» را برای کودک توضیح دهد. ولی کودک نمی‌تواند معنای توصیف را بفهمد مگر آنکه معانی الفاظ بکار رفته در توصیف را فهم کند. بعضی از این الفاظ خودشان به یاری تعریف یا توصیف پذیرای توضیح‌اند. ولی بفرجام به

۶۸. همان، ص ۲۲.

۶۷. پژوهش، ۲، ۱۷، ص ۲۱.

۶۶. رساله، ۱، ۱، ۲، ص ۷.

69. definition

70. description

کلماتی می‌رسیم که معنایشان را باید از راه نموداری^{۷۱} آموخت. یعنی باید نمونه‌هایی از شیوه کاربرد این کلمات یا مصادیقی از اطلاق^{۷۲} آنها را به کودک نشان داد. در اصطلاح هیوم، به کودک باید «انطباعات» داد. بنابراین، امکان‌پذیر است که مقصود هیوم را با به‌کاربردن تمایزی تبیین کرد: تمایزی میان الفاظی که معنایشان از راه نموداری آموخته می‌شود، و الفاظی که معنایشان به تعریف یا به توصیف آموخته می‌شود. به‌سخن دیگر، امکان دارد که تمایزی زبانی^{۷۳} میان الفاظ را به‌جای تمایز روانشناختی^{۷۴} هیوم میان انطباعات و تصورات بنشانیم. ولی نکته اصلی، یعنی تقدم تجربه یا داده‌های بی‌میانجی، بر همان حال می‌ماند.

درخور اعتناست که هیوم فرض می‌گیرد که «تجربه» را می‌توان به سازه‌های بسیط^{۷۵}، یعنی انطباعات یا داده‌های حسی^{۷۶} تجزیه کرد. ولی هرچند این تجزیه اگر همچون تحلیلی صرفاً مجرد نگریسته شود ممکن تواند بود، محل سؤال است که «تجربه» را بشود به شیوه‌ای سودبخش برحسب این سازه‌های بسیط توصیف کرد. همچنین شایان توجه است که هیوم کلمه «تصور» را به طرزی ابهام‌آمیز به‌کار می‌برد. گاهی او آشکارا اشاره به صورت ذهنی دارد؛ و بر فرض این معنای تصور، خلاف عقل نیست که از تصورات به نسخه‌های انطباعات تعبیر کنیم. ولی گاهی دیگر هیوم به مفهوم^{۷۷} اشاره دارد نه به صورت ذهنی، و دریافتش دشوار است که چگونه نسبت مفهوم با مصداق یا مابازای مفهوم را می‌توان به‌وجهی معقول به‌همان حیثی توصیف کرد که نسبت صورت ذهنی را با مصداق یا مابازای صورت ذهنی. هیوم در پژوهش نخستین^{۷۸} الفاظ «افکار و تصورات» را مرادف به‌کار می‌برد. و به‌گمانم روشن است که تمایز اصلی او میان داده‌های بی‌واسطه یعنی انطباعات است و مشتقاتشان که او اسم کلی «تصورات» را به آنها می‌دهد.

گفته‌اند که نظریه هیوم در باب انطباعات و تصورات، مانع فرضیه تصورات فطری است. ولی این قول نظر به نحوه هیوم در کاربرد لفظ «تصور فطری» نیازمند وصف و قید است. اگر فطری را معادل طبیعی بگیریم، «پس باید تصدیق داشت که همه ادراکات و تصورات ذهن فطری یا طبیعی‌اند.»^{۷۹} اگر از فطری مراد همزمان با زایش است، گفتگو بر سر بود یا نبود تصورات فطری گفتگویی کم‌بهاست؛ «همچنین نمی‌ارزد که بپرسیم اندیشیدن کی آغاز می‌شود؛ آیا پیش از، به‌هنگام، یا پس از زایش ما.»^{۸۰} ولی اگر از فطری مقصودمان نسخه برداشته از هیچ‌گونه ادراک متقدم است، «پس می‌توان قائل بود که همه انطباعاتمان فطری‌اند، و تصوراتمان فطری نیستند.»^{۸۱} پیداست که هیوم بر آن نبود که تصورات فطری وجود دارند به معنایی که لاک

71. ostensively 72. application 73. linguistic 74. psychological

75. atomic constituents 76. sense-data 77. concept

۷۸. ۲، ۱۲، ص ۱۸. ۷۹. پژوهش، ۲، ۱۷، حاشیه صفحه ۲۲. ۸۰. همان. ۸۱. همان.

می‌خواست انکار کند که همچو چیزهایی هستند. گفتن اینکه انطباعات فطری‌اند به این معنی است و بس که انطباعات خودشان نسخه‌های انطباعات نیستند؛ یعنی آنها تصورات به معنای مراد هیوم از کلمه نیستند.

۴. تداعی تصورات

به گفته هیوم، انطباعاتی که ذهن پذیرفته است به دوراه از نو پدیدار می‌شوند. نخست، با درجه‌ای از روشنی که میانگین روشنی انطباع و محوی تصور است باز پیدا می‌آیند. و قوه‌ای که بدان انطباعاتمان را به این نحو تکرار می‌کنیم، حافظه^{۸۲} است. دوم، امکان دارد انطباعات همچون تصورات صرف، یعنی همچون نسخه‌های محو یا صور ذهنی یا مخیل انطباعات باز پیدا آیند. و قوه‌ای که بدان انطباعاتمان را به این نحو دوم تکرار می‌کنیم، متخيله^{۸۳} است.

بدین‌سان، همان‌طور که هیوم اختلاف میان انطباعات و تصورات را برحسب درجات روشنی توصیف کرد، اکنون نیز تفاوت میان تصورات حافظه و تصورات متخيله را به‌شیوه‌ای همانند توصیف می‌کند. ولی او سپس تبیین دیگری از این تفاوت می‌دهد که قدری مقننتر است. می‌گوید که حافظه نه همان تصورات بسیط بلکه همچنین سامان و ترتیشان را حفظ می‌کند. به سخن دیگر، هنگامی که مثلاً می‌گوییم شخصی خاطره^{۸۴} واضحی از يك مسابقه کریکت دارد، مرادمان آن است که او نه فقط رویدادهای گوناگون را یک‌ایکان بلکه همچنین سامان رخ‌دادنشان را به یاد می‌آورد. لیکن فعالیت متخيله به این نحو مقید نیست. متخيله می‌تواند مثلاً تصورات بسیط را خودسرانه ترکیب کند یا تصورات مرکب را به تصورات بسیط تجزیه کند و سپس سامانی نو به آنها بدهد. این کار در شعر و داستان مکرر رخ می‌دهد. «طبیعت در اینجا یکسره در آشوب می‌افتد، و جز اسبهای بالدار، ازدهایان-آتشین‌دم، و دیوان سخن از چیزی نمی‌رود.»^{۸۵}

ولی با آنکه متخيله می‌تواند تصورات را آزادانه به هم آمیزد، کارش معمولاً بنابر برخی مبادی کلی تداعی^{۸۶} است. در حافظه رابطه‌ای جدایی‌ناپذیر میان تصورات هست. این رابطه جدایی‌ناپذیر در متخيله نیست؛ ولی با این‌همه يك «مبداء پیونددهنده»^{۸۷} میان تصورات هست، یا «گونه‌ای کیفیت تداعی‌کننده که به دستیاری آن يك تصور بطبع تصور دیگر را پیش می‌آورد.»^{۸۸} هیوم آن‌را به

82. memory 83. imagination 84. memory

۸۵. رساله، ۱، ۱، ۳، ص ۱۰.

86. association 87. uniting principle

۸۸. رساله، ۱، ۱، ۴، ص ۱۰.

«نیروی ملایم» وصف می‌کند که «معمولاً برقرار است.» علت‌هایش «بیشترین ناشناخته‌اند و باید به کیفیات اصلی طبیعت آدمی که من سر تبیینشان را ندارم منحل شوند.»^{۸۹} به عبارت دیگر، در انسان نیرو یا انگیزه‌ای فطری هست که او را وامی‌دارد، هرچند بدون ضرورت، تا برخی گونه‌های تصورات را به هم فراز آورد. هیوم در پی توضیح بر نمی‌آید که این «نیروی ملایم» در ذات خود چیست: آن را همچون چیزی مفروض و داده می‌پندارد. در عین حال ما می‌توانیم کیفیاتی را مسلم بداریم که این نیروی ملایم را در کار می‌آورند. «کیفاتی که این تداعی را پدید می‌آورند و ذهن به میانجی آنها به این شیوه از يك تصور به تصور دیگر راه می‌جوید، سه تا هستند: «هماندنی»^{۹۰}، همپهلویی^{۹۱} در زمان یا مکان، و علت^{۹۲} و معلول^{۹۳}». «متخیله به آسانی از يك تصور به تصور دیگری که همانند آن است می‌رود. به همان سان، ذهن به حسب عادت طولانی خو می‌گیرد که تصورات بی‌واسطه یا بواسطه همپهلوی^{۹۴} را در مکان و زمان با هم تداعی کند. «و اما درباره رابطه‌ای که پدیدآورده نسبت علت و معلول است، بعدها مجال خواهیم یافت تا آن را به تمامی بررسییم، و از این‌رو اینک کاری به آن نداریم.»^{۹۵}

۵. جوهر و نسبت‌ها

در رساله، به دنبال قسمت در باب تداعی تصورات، قسمتهای درباره نسبت‌ها^{۹۷} و حالات^{۹۸} و جواهر^{۹۹} می‌آیند. اینها تصوراتی مرکب‌اند و معلولهای تداعی پیشگفته به‌شمارند. هیوم در رده‌بندی تصورات مرکب به این شیوه، یکی از رده‌بندیهای لاک را اختیار می‌کند. نخست به تصور جوهر می‌پردازیم. چنانکه چشم می‌داریم، هیوم می‌پرسد که تصور جوهر، بر فرض اینکه همچو تصویری وجود داشته باشد، از کدام انطباعی یا انطباعاتی مشتق می‌شود. تصور جوهر مشتق از انطباعات احساس نتواند بود. اگر دریافته چشم است، باید رنگ باشد؛ اگر دریافته گوش است، باید صوت باشد؛ اگر دریافته چشایی است، باید مزه باشد. ولی هیچ کس تصدیق ندارد که جوهر عبارت از رنگ یا صوت یا مزه است. پس اگر تصویری از جوهر هست، ناچار مشتق از انطباعات بازتابی است. ولی اینها را می‌توان به انفعالات و عواطف تجزیه کرد. و کسانی که سخن از جواهر می‌گویند، از این کلمه انفعالات یا عواطف را نمی‌خواهند. بنابراین، تصور جوهر نه از انطباعات احساس ناشی می‌شود نه از

۸۹. همان، ص ۱۳.

90. resemblance 91. contiguity 92. cause 93. effect

۹۴. همان، ص ۱۱.

95. contiguous

۹۶. همان جا.

97. relations 98. modes 99. substances

انطباعات بازتابی. پس چنین برمی آید که به تعبیر درست تصور جوهر هرگز وجود ندارد. کلمه «جوهر» رساننده مجموعه‌ای از «تصورات بسیط» است. به گفته هیوم، «تصور جوهر... چیزی نیست مگر مجموعه‌ای از تصورات بسیط که متخیله یگانه‌شان گردانده است و نامی ویژه به آنها داده شده است که بهیاری آن می‌توانیم چنان مجموعه را برای خودمان یا برای دیگران فراخوانیم.»^{۱۰۰} گاهی کیفیات جزئی سازنده جوهر را به چیزی ناشناخته ارجاع می‌دهند و می‌پندارند که کیفیات جزئی با چنان چیز ناشناخته ملازمه دارند؛ اما حتی هنگامی که از این «چیز موهوم» می‌پرهیزند، دست‌کم می‌انگارند که کیفیات به‌توسط «همپهلویی و علیت» منسوب به یکدیگرند. بدین‌منوال تداعی تصورات در ذهن پا می‌گیرد، و هنگامی که فعالیت را انجام می‌دهیم که آن را به کشف کیفیت جدیدی از جوهری معین توصیف می‌کنیم، تصور جدید به دسته تصورات متداعی راه می‌یابد.

هیوم مبحث جوهر را زود کنار می‌گذارد. روشن است که او خط کلی انتقاد بارکلی را از مفهوم جوهر مادی لاک می‌پذیرد، و نظریه اسطقس ناشناخته را محتاج به ابطال بیشتر نمی‌داند. ویژگی هیوم آن است که او نظریه جوهر روحی بارکلی را نیز مردود می‌شمرد. یعنی تفسیر پدیده‌باورانه^{۱۰۱} چیزها را از بدن‌ها به نفس‌ها یا ذهن‌ها شمول می‌دهد. براستی پیداست که او چندان خشنود نیست که ذهن را به رویدادهای روانی که به‌مدد مبداء تداعی به‌هم پیوسته‌اند تجزیه کند. اما دیدگاه تجربه‌باورانه کلیش آشکارا به‌سوی پدیده‌باوری همساز و هماهنگ، یعنی به‌سوی تحلیل همه تصورات مرکب به انطباعات اشاره دارد، و او دست‌اندرکار این سعی است که به جوهر روحی به‌همان شیوه‌ای پردازد که به جوهر مادی. اگر می‌بیند که تحلیلش چیزی را فرومی‌گذارد و گمان می‌برد که تبیینش درباره ذهن نمونه‌ای از تبیین رفع و رجوع^{۱۰۲} است، شکهایش یا از نابسندگی پدیده‌باوری به‌وجه کلی حکایت می‌کنند یا دست‌کم از نابسندگی تقریر او در باب پدیده‌باوری. لیکن هیوم در قسمتی سپسین از رساله به‌ذهن یا نفس زیر عنوان «اینهمانی شخصی»^{۱۰۳} می‌پردازد، و ما این مسئله را اکنون کنار می‌گذاریم، هرچند سودمند است که همین‌دم خاطر نشان سازیم که او مانند بارکلی به تحلیل پدیده‌باورانه تصور جوهر مادی اکتفا نمی‌کند.

هیوم هنگام بحث درباره نسبت‌ها در رساله، دو معنای کلمه «نسبت» را از هم بازمی‌شناسد. نخست، کلمه «نسبت» را می‌توان برای دلالت بر کیفیت یا کیفیاتی به‌کار برد «که بدان دو تصور در متخیله به‌هم می‌پیوندند، و یکی بطبع دیگری را به‌شیوه پیشگفته پیش می‌آورد.»^{۱۰۴} این «کیفیات»

۱۰۰. رساله، ۱، ۱، ۶، ص ۱۶.

101. phenomenalistic

102. explaining away

103. personal identity

۱۰۴. رساله، ۱، ۱، ۵، ص ۱۳.

عبارت‌اند از همانندی، همپهلویی و نسبت علی، و هیوم آنها را کیفیات طبیعی نام می‌نهد. بنابراین، در مورد نسبت‌های طبیعی تصورات به میانجی نیروی طبیعی تداعی به همدیگر می‌پیوندند، چندان که یکی بر این می‌گراید که بطبع یا به‌حسب عادت دیگری را فراخواند. دوم، نسبت‌هایی هستند که هیوم آنها را نسبت‌های فلسفی می‌خواند. ما می‌توانیم همهٔ اشیاء را به‌خواست خود با هم مقایسه کنیم، به‌شرط آنکه دست‌کم گونه‌ای مانندگی کیفی میانشان باشد. ذهن در چنین مقایسه ناگزیر به نیروی طبیعی تداعی نیست تا از يك تصور به تصور دیگر بگذرد: این کار را صرفاً از آن‌رو می‌کند که برقراری مقایسهٔ معینی را گزیده است.

هیوم هفت‌گونه نسبت فلسفی برمی‌شمرد: همانندی، اینهمانی^{۱۰۵}، نسبت‌های زمان و مکان^{۱۰۶}، تناسب‌های کمیت یا عدد^{۱۰۷}، درجات کیفیت^{۱۰۸}، تعارض^{۱۰۹} و علت^{۱۱۰}.^{۱۱۱} در دم پی می‌بریم که میان نسبت‌های طبیعی و فلسفی شرکت معینی هست. در واقع، همهٔ سه نسبت طبیعی در فهرست نسبت‌های فلسفی می‌آیند، هرچند البته نه به منزلهٔ نسبت‌های طبیعی. ولی این شرکت نسبت‌ها به‌سبب سهوی از سوی هیوم نیست. او مثلاً توضیح می‌دهد که هیچ اشیائی را نمی‌توان مقایسه کرد مگر آنکه گونه‌ای همانندی میانشان باشد. بنابراین همانندی نسبتی است که بدون آن هیچ نسبت فلسفی وجود نتواند داشت. ولی چنین بر نمی‌آید که هر همانندی فراآورندهٔ تداعی تصورات است. اگر کیفیتی بسیار عام باشد و در شمارهٔ بسیار زیادی از اشیاء یا در همهٔ اشیاء پیدا شود، ذهن را از يك عضو جزئی رده به‌عضو جزئی دیگری راه نمی‌برد. مثلاً همهٔ چیزهای مادی از حیث مادیت به یکدیگر می‌مانند، و ما می‌توانیم هرچیز مادی را با هرچیز مادی دیگر مقایسه کنیم. ولی تصور چیز مادی به‌آن عنوان ذهن را به نیروی تداعی به هیچ چیز مادی جزئی و خاص دیگری راه نمی‌برد. باز، سبزی نزد شمارهٔ بسیار زیادی از چیزها مشترك است. و ما می‌توانیم دو یا چند چیز سبز را آزادانه با هم مقایسه کنیم یا در گروهی فراز هم آوریم. اما متخيله ناگزیر به نیروی طبیعی تداعی نیست که از تصور چیز سبز X به‌تصور چیز سبز Y درگذرد. باز، می‌توان هر دو چیزی را بر وفق نسبت‌های مکانی-زمانی^{۱۱۲} مقایسه کرد، ولی بضرورت بر نمی‌آید که ذهن به نیروی تداعی ناگزیر از کردن این کار است. ذهن در پاره‌ای موارد ناگزیر است (بمثال، هنگامی که ما همیشه آزموده‌ایم که دو چیز به حیث مکانی و بی‌واسطه همپهلویند یا همیشه بی‌واسطه به‌دنبال هم می‌آیند)؛ ولی در موارد بسیار زیادی هیچ نیروی تداعی در کار نیست. امکان دارد که من بطبع، اگر نه به‌طور پرهیزناپذیر، ناگزیرم

105. identity 106. relations of time and place 107. proportions in quantity or number
108. degrees in quality 109. contrariety 110. causation
۱۱۱. همان، ص ۱۵-۱۴؛ بسنجید با رساله، ۱، ۳، ۱، ص ۶۹.

112. spatio-temporal

که چون به کاخ واتیکان می‌اندیشم به کلیسای سن پیر بیندیشم؛ ولی تصور نیویورک تصور کانتون را بطبع فرانمی‌خواند، هر چند که البته می‌توانم این دو شهر را از دیدگاه مکانی مقایسه کنم، و مثلاً حکم کنم که یکی بسیار دور از دیگری است.

و اما در باب علیت، هیوم دوباره بحث در آن را به پس می‌افکند. ولی اینجا سزاوار گفتن است که به‌دیده او علیت، از حیث نسبتی فلسفی، به نسبت‌های مکان و زمان چون همپهلویی، توالی زمانی^{۱۱۳} و بهم‌پیوستگی ثابت^{۱۱۴} یا همبودی^{۱۱۵} تحویل‌پذیر است. اینجا هیچ رابطه ضروری میان تصورات نیست؛ فقط نسبت‌های مکانی-زمانی واقعی^{۱۱۶} در میان هستند. از این‌رو علیت به‌منزله نسبتی فلسفی هیچ دلیلی به‌دست نمی‌دهد که با استنباط علل فراتجربی^{۱۱۷} از معلول‌های مشهود، به‌ورای تجربه برویم. در علیت به‌لحاظ نسبتی طبیعی، براستی رابطه‌ای جدایی‌ناپذیر میان تصورات هست؛ ولی این عنصر را باید به‌وجهی ذهنی^{۱۱۸} و به‌یاری مبادی تداعی تبیین کرد.

۶. تصورات کلی مجرد

هیوم در نخستین بخش رساله در پیوند نزدیک با تحلیلش از تصورات و انطباعات، به تصورات مجرد کلی می‌پردازد. او با این سخن آغاز می‌کند که «فیلسوف بزرگی»، یعنی بارکلی، گفته است که همه تصورات کلی «چیزی نیستند مگر تصورات جزئی که به لفظی معین ملحق شده‌اند، و این لفظ به تصورات جزئی مدلولی شاملتر می‌بخشد و سبب می‌شود که به اقتضا افراد دیگری همانند خود را فرا بخوانند»^{۱۱۹} این شاید تقریر چندان سزاواری از دیدگاه بارکلی نباشد؛ اما به هر روی هیوم آن را یکی از بزرگترین و ارزشمندترین کشفیات اخیر می‌انگارد و بر آن می‌رود که با حجت‌هایی بیشتر تأییدش کند.

نخست آنکه تصورات مجرد در ذات خود فردی یا جزئی‌اند. مقصود هیوم به‌یاری حجت‌هایی که بر این گزاره می‌آورد روشن می‌شود. اول، «ذهن نمی‌تواند مفهومی از کمیت یا کیفیت حاصل کند بدون اینکه مفهومی دقیق از درجات هر کدام حاصل کند»^{۱۲۰} مثلاً، درازای دقیق یک پاره خط تمیزپذیر از خود پاره خط نیست. نمی‌توان تصویری کلی از خطی بدون درازا حاصل کرد. همچنین نمی‌توان تصویری کلی از خطی دارای همه درازاهای ممکن حاصل کرد. دوم، هر انطباعتی، متعین و محدود است. بنابراین چون هر تصویری صورت ذهنی یا نسخه یک انطباعت است، ناچار خودش متعین و محدود است، ولو محوتر از انطباعتی باشد که از آن ناشی شده است. سوم، هر چیزی که وجود دارد،

113. temporal succession

114. constant conjunction

115. togetherness

116. factual

117. transcendent

118. subjectively

۱۲۰. همان، ص ۱۸.

۱۱۹. رساله، ۱، ۷، ص ۱۷.

باید فردی باشد. مثلاً، هیچ مثلی وجود نتواند داشت که مثلی جزئی با خواص جزئی خود نباشد. فرض مثلی موجود که در آن واحد بر همه یا هیچ گونه و اندازه ممکن باشد و نباشد، فرضی محال است. ولی آنچه در واقعیت محال است، در تصور نیز محال است.

روشن است که نظر هیوم از پنداشتش درباره تصورات و نسبتشان با انطباعات برمی آید. اگر تصور عبارت از صورت ذهنی یا نسخه است، باید جزئی باشد. او بدین سان با بارکلی در نبود تصورات کلی مجرد همداستان است. همان گاه تصدیق می کند که آنچه تصورات مجرد نامیده می شوند، اگرچه در ذات خود صورتهای ذهنی جزئی اند، «ممکن است در باز نمودشان کلی گردند.»^{۱۲۱} و کوشش او همان تعریف راهی است که بدان، این شمول دلالت روی می دهد.

هنگامی که میان چیزهایی که اغلب مشاهده می کنیم همانندی یافته ایم، بر این عادتیم که نامی یکسان بر همه شان بار کنیم، حال تفاوتهایشان هرچه خواهد گوباش. مثلاً، چون چیزهایی را که درخت می خوانیم مکرر مشاهده کرده ایم و چون همانندهایی میانشان دیده ایم، کلمه یکسان «درخت» را بر همه شان اطلاق می کنیم، بر رغم تفاوتهایی که میان بلوط، نارون، کاج، درخت بلند، درخت کوتاه، درخت برگریز، درخت همیشه سبز، و جز آن هست. و پس از آنکه خو گرفتیم که کلمه ای یکسان را بر این اشیا اطلاق کنیم، شنیدن کلمه، تصور یکی از این اشیا را از نو جان می دهد و متخیله را به حصول تصور آن وامی دارد. شنیدن کلمه یا نام نمی تواند تصورات همه اشیائی را که نام بر آنها افتاده است فراخواند: یکی از آنها را فرامی خواند. اما همان گاه «عادت معینی» را درکار می آورد، یعنی آمادگی فرا آوردن هر فرد دیگری را که به این تصور می ماند چنانچه مقتضی باشد. مثلاً گیریم که من کلمه «مثلث» را می شنوم و این کلمه در ذهن من تصور يك مثلث متساوی الساقین جزئی را فرامی خواند. اگر من سپس حکم کنم که سه زاویه يك مثلث برابر یکدیگرند، «عادت» یا «تداعی» تصور مثلث دیگری را فرامی خواند که بطلان این گزاره کلی را بازمی نماید. این عادت هر آینه رازناک است؛ و «تبیین علل فرجامین کنشهای ذهنی ما ناممکن است.»^{۱۲۲} ولی موارد مشابه را می توان بر تأیید وجود همچو عادت گواه آورد. مثلاً، اگر شعر بلندی را از بر کرده ایم، همه اش را یکباره به خاطر نمی آوریم؛ بلکه همانندی یا شنیدن بیت اول، احتمالاً کلمه اول، ذهن را آماده می گرداند تا همه دنباله را به اقتضا، یعنی به ترتیب درخور به یاد آورد. ممکن است بتوانیم تبیین کنیم که این تداعی چگونه کار می کند، ولی درباره امور واقعی تجربی هیچ شکی نیست. باز، هنگامی که الفاظی چون حکومت یا کلیسا را به کار می بریم، کم پیش می آید که در ذهنمان همه تصورات بسیطی را که فراز آورنده این تصورات مرکب اند به روشنی و تمایز حاصل کنیم. ولی بخوبی می توانیم از یاوه گویی درباره این تصورات مرکب بپرهیزیم، و اگر کسی گزاره ای

بدهد که با عنصری از تمام محتوای همچو تصویری ناسازگار درآید، بی‌درنگ محالی گزاره‌اش را درمی‌یابیم. زیرا «عادت»، تصور برساننده واضح را به اقتضا فرامی‌خواند. باز، امکان دارد ما نتوانیم تبیین علی کافی از این فراگرد بدهیم؛ ولی با این همه روی می‌دهد.

۷. نسبت‌های تصورات؛ ریاضیات

هیوم در نخستین پژوهش می‌گوید که «همه موضوعات عقل یا پژوهش آدمی را می‌توان بطبع به دو گونه بخش کرد: نسبت‌های تصورات و امور واقع»^{۱۲۳}. از گونه نخستین‌اند علوم هندسه، جبر و حساب، و خلاصه هر تصدیقی که به شهود یا به برهان یقینی است... امور واقع، که دومین موضوعات عقل آدمی‌اند، به همان شیوه مسلم‌داشتنی نیستند؛ و نیز گواهی ما بر راستیشان هر اندازه هم که زیاد باشد، بر همان طبع گواهی پیشگفته نیست.»^{۱۲۴} مراد هیوم آن است که همه تعقل یا استدلال ما درباره نسبت‌های میان چیزهاست. این نسبت‌ها، همچنان که لاك می‌گفت، بر دو گونه‌اند: نسبت‌های تصورات یا امور واقع. گزاره حسابی نمونه‌ای از اولی است؛ و چنین گزاره‌ای که خورشید فردا طلوع خواهد کرد، نمونه‌ای از دومی است. در این قسمت با نسبت‌های تصورات سروکار داریم.

هیوم می‌گوید که از هفت نسبت فلسفی تنها چهار نسبت صرفاً بر تصورات وابسته‌اند، یعنی همانندی، تعارض، درجات کیفیت و تناسب‌های کمیت یا عدد. نخستین سه‌تای اینها «در نگاه نخست کشف‌شدنی‌اند و به‌طور اخص در حوزه شهود می‌افتد نه برهان.»^{۱۲۵} از آنجا که با استدلال برهانی سروکار داریم، پس با تناسب‌های کمیت یا عدد، یعنی با ریاضیات روبه‌رویم. گزاره‌های ریاضی به نسبت‌های تصورات و فقط تصورات حکم می‌کنند. مثلاً در جبر به حال یقین برهانها و صدق گزاره‌ها توفیری نمی‌کند که آیا اعیانی مطابق و مابازای نمادهای بکاررفته وجود دارند یا نه. صدق گزاره ریاضی مستقل از پرسش‌های راجع به وجود است.

بنابراین، تبیین هیوم از ریاضیات عقل‌باورانه و غیرتجربه‌باورانه است، بدین معنی که می‌گوید نسبت‌های حکم‌شده ضروری‌اند. صدق گزاره ریاضی صرفاً و منحصرأ به نسبت‌های میان تصورات وابسته است، یا، چنانکه می‌توان گفت، به معانی نمادهای معین؛ و به تأیید تجربه نیازمند نیست. البته نباید از سخن هیوم چنین معنایی را فهم کرد که تصورات ریاضی، فطری به معنای لاك از این کلمه‌اند. او از راه‌هایی که بدان ما به شناخت معانی نمادهای حسابی و جبری می‌رسیم نیک آگاه بود. مقصودش این است که راستی گزاره‌ها بکلی مستقل از شیوه‌های شناسایی معانی نمادهاست. ابطال راستی آنها به تجربه ممکن نیست؛ زیرا هیچ‌چیزی درباره امور واقع گفته نمی‌شود. آنها

گزاره‌های صوری اند نه فرضیه‌های تجربی. و اگر چه البته می‌توان ریاضیات را به کار بست، راستی گزاره‌ها مستقل از این کار بست^{۱۲۶} است. به این لحاظ می‌توان آنها را گزاره‌های پیشینی نام نهاد، هر چند هیوم چنین لفظ را به کار نمی‌برد.

در سده نوزدهم، جان استوارت میل در اثبات این نکته می‌کوشید که گزاره‌های ریاضی عبارت از فرضیه‌هایی تجربی‌اند. ولی در تجربه‌باوری ویژه سده بیستم، نظر هیوم را می‌پذیرند نه نظر میل را. مثلاً نئوپوزیتیویست‌ها گزاره‌های ریاضی را به گزاره‌های پیشینی و تحلیلی تفسیر می‌کنند. در عین حال، بی‌آنکه البته کار بست‌پذیری^{۱۲۷} گزاره‌های ریاضی را در علم منکر شوند، اصرار می‌ورزند که آنها به‌خودی خود تهی از محتوای واقعی و تجربی‌اند. گفتن اینکه چهار به علاوه سه برابر هفت است، به‌خودی خود در حکم گفتن چیزی درباره چیزهای موجود نیست: راستی گزاره صرفاً به معانی الفاظ وابسته است. و این همان رای هیوم است.

به نکته دیگری باید توجه نمود. هیوم در رساله می‌گوید که «هندسه به پای دقت و یقین کاملی که ویژه حساب و جبر اند نمی‌رسد. و با این همه از احکام ناقص حواس و متخیله ما برتر است.»^{۱۲۸} دلیلی که می‌آورد آن است که مبادی نخستین هندسه از نمودهای کلی چیزها گرفته شده‌اند؛ و آن نمودها نمی‌توانند مفید یقین باشند. «چنین می‌نماید که تصوراتمان اطمینان کامل به ما می‌دهند که هیچ دو خط موازی نمی‌توانند پاره مشترکی داشته باشند؛ ولی اگر این تصورات را بررسی کنیم، می‌بینیم که آنها همیشه انحراف محسوس دو خط را فرض می‌گیرند، و جایی که زاویه‌ای که تشکیل می‌دهند بغایت کوچک است، ما ملاکی از خط راستی به چنان دقت نداریم که از صدق این گزاره به ما اطمینان دهد.»^{۱۲۹} و نتیجه‌ای که هیوم می‌گیرد آن است که «بنابراین جبر و حساب به منزله یگانه علومی بازمی‌مانند که در آنها می‌توانیم زنجیره‌ای از استدلال را به هر درجه از پیچیدگی پیش ببریم و باز دقت و یقین کامل را نگاه داریم.»^{۱۳۰} ولی بظاهر دلیلی کافی در میان نیست برای اینکه هندسه را استثنایی بر تفسیر کلی بر ریاضیات بشماریم. اگر صدق گزاره‌های جبری و حسابی منحصرأ وابسته به «تصورات» یا به تعاریف است، سخن درباره هندسه نیز همین است، و «نمودها»ی محسوس ربطی به آن پیدا نمی‌کنند. هیوم گویا خودش پی به این نکته برده است؛ زیرا در نخستین پژوهش، هندسه را همپای جبر و حساب می‌گذارد. و می‌گوید که «هر چند هرگز دایره‌ای یا مثلثی در طبیعت نیست، حقایق مبرهن داشته اقلیدس همواره یقین و بدهتشان را نگاه خواهند داشت.»^{۱۳۱}

126. application 127. applicability

۱۲۸. همان، ص ۷۱. ۱۲۹. همان جا. ۱۳۰. همان جا. ۱۳۱. پژوهش، ۴، ۱، ۲۰، ص ۲۵.

۸. امور واقع

هیوم نسبت‌های فلسفی را به نسبت‌های نامتغیر^{۱۳۲} و متغیر^{۱۳۳} قسمت می‌کند. نسبت‌های نامتغیر تغییر نمی‌پذیرند بی‌آنکه تغییری در موضوعات منسوب به آنها یا در تصوراتشان روی دهد. برعکس، اگر موضوعات یا تصورات بی‌تغییر بمانند، نسبت میان‌شان بی‌تغییر می‌ماند. نسبت‌های ریاضی بر این گونه‌اند. بر فرض تصورات یا نمادهای معنی‌دار معین، نسبت‌های میان آنها نامتغیرند. برای آنکه گزاره‌های حسابی یا جبری را کاذب گردانیم، واجب می‌آید که معانی نمادها را تغییر دهیم؛ اگر چنین نکنیم، گزاره‌ها بضرورت صادق‌اند، یعنی نسبت‌های میان تصورات نامتغیرند. لیکن نسبت‌های متغیر تغییر می‌پذیرند بدون آنکه تغییری در موضوعات منسوب به آنها یا در تصوراتشان واجب آید. مثلاً، نسبت مکانی فاصله دو جسم تغییر تواند کرد، هر چند اجسام و تصورات ما از آنها بر يك حال می‌مانند.

پس چنین برمی‌آید که ما نمی‌توانیم شناخت یقینی از نسبت‌های متغیر را به یاری تعقل محض حاصل کنیم؛ یعنی صرفاً با تحلیل تصورات و برهان پیشینی؛ بلکه به تجربه و مشاهده با آنها آشنا می‌شویم، یا بهتر بگوییم، حتی در مواردی که متضمن استنباط است، به تجربه و مشاهده بازبسته‌ایم. اینجا ما با امور واقع سرو کار داریم نه با نسبت‌های تصویری^{۱۳۴} محض. و، چنانکه دیدیم، ما همان درجه از بداهت را که درباره نسبت‌های تصورات به دست می‌آوریم درباره امور واقع به دست نتوانیم آورد. گزاره‌ای که مبین نسبتی از تصورات به معنای هیوم از لفظ است، انکارش بدون تناقض ممکن نیست. مثلاً، بر فرض معانی نمادهای ۲ و ۴، نمی‌توانیم انکار کنیم که $2+2=4$ بدون آنکه به تناقض گرفتار آییم: ضدش تصوراتناپذیر است. ولی «نقیض هر امر واقع باز ممکن است، زیرا هرگز متضمن تناقض نتواند بود.... اینکه خورشید فردا طلوع نخواهد کرد گزاره‌ای است که از تصدیق آنکه خورشید طلوع خواهد کرد کمتر معقول و متضمن تناقض بیشتر نیست.»^{۱۳۵} هیوم مرادش این نیست که قولی کاذب است که خورشید فردا طلوع خواهد کرد: مرادش این است که در قول به آنکه خورشید فردا طلوع نخواهد کرد هیچ تناقض منطقی گنجیده نیست. آهنگ این انکار را هم ندارد که ما ممکن است یقین داشته باشیم که خورشید فردا طلوع خواهد کرد. لیکن قائل است که ما همان دلایل اطمینانی را که درباره صدق گزاره‌ای در ریاضیات ناب داریم، درباره آنکه خورشید فردا طلوع خواهد کرد نداریم و نتوانیم داشت. بسیار محتمل است که خورشید فردا طلوع کند، ولی یقینی نیست چنانچه از گزاره یقینی گزاره‌ای را می‌خواهیم که ضرورت منطقی دارد و ضدش تناقض‌آمیز و ممتنع است.

دیدگاه هیوم در این باره دارای اهمیت بسیار است. گزاره‌های حاکی از آنچه او نسبت‌های تصورات

132. invariable

133. variable

134. ideal relations

می‌خواند، اکنون همگان آنها را گزاره‌های تحلیلی^{۱۳۶} می‌نامند. و گزاره‌های گویای امور واقع، نامشان گزاره‌های ترکیبی^{۱۳۷} است. به‌دعوی تجربه‌باوران روزگار نو، همه گزاره‌های پیشینی^{۱۳۸} که راستیشان به استقلال از تجربه و مشاهده دانسته است و ضدهایشان با خود در تناقض می‌آیند، گزاره‌های تحلیلی به‌شمار می‌روند و راستیشان صرفاً به معانی نمادها وابسته است. بنابراین، هیچ گزاره ترکیبی، گزاره پیشینی نیست؛ فرضیه‌ای تجربی است که از درجه‌ای کمایش از احتمال برخوردار است. وجود گزاره‌های پیشینی ترکیبی^{۱۳۹}، یعنی گزاره‌هایی که گویای امور واقع‌اند اما همان‌گاه براطلاق یقینی‌اند، طرد می‌شود. این دیدگاه کلی، بازنمای تحول آرای هیوم است.

نکته‌ای دیگر: می‌توان میان انواع گوناگون نسبت‌های متغیر یا «ناهمساز»^{۱۴۰} تمیز زیر را نهاد. به‌زعم هیوم، «ما نباید هیچ‌کدام از مشاهداتمان را دربارهٔ اینهمانی و نسبت‌های زمان و مکان به‌منزلهٔ تعقل بپذیریم؛ زیرا در هیچ‌کدامشان ذهن را نمی‌رسد که از آنچه بی‌واسطه بر حواس حاضر است فراتر رود، خواه برای کشف وجود واقعی خواه برای کشف نسبت‌های اشیا.»^{۱۴۱} بدین‌سان من بی‌واسطه می‌بینم که این تکه کاغذ با سطح میز همپهلوست. اینجا با موردی از ادراک روبه‌رویم نه تعقل. و من بیاری استنباط وجود یا فعالیت چیزی که فراتر از ادراک بالفعل می‌رود، از ادراک بالفعل در نمی‌گذرم. البته می‌توانم چنین کنم؛ و در این حال استنباط علی را پیش می‌کشم. پس به‌دیدۀ هیوم، «هر استنتاجی (دربارهٔ امور واقع) فراتر از انطباعات حواس، تنها بر رابطهٔ علت و معلول بنیاد تواند داشت.»^{۱۴۲} «چنین می‌نماید که هرگونه تعقل دربارهٔ امر واقع بر پایهٔ نسبت علت و معلول استوار است. تنها به میانجی همین نسبت می‌توانیم فراتر از گواهی حافظه و حواسمان برویم.»^{۱۴۳} به‌سخن دیگر، هرگونه تعقل در امور واقع، به تضاد با نسبت‌های تصورات، استنباط علی^{۱۴۴} است. یا، به تعبیر مشخص‌تر، ما در ریاضیات، برهان^{۱۴۵} داریم و در علوم تجربی، استنباط علی. پس نظر به دخالت مهم استنباط علی در شناخت آدمی، باید طبع نسبت علی و دلایل خودمان را بر آنکه به توسط استنباط علی از گواهی بی‌واسطه حواس فرا می‌گذاریم بازجویم.

۹. تحلیل علت

هیوم به بازجستش از نسبت علی با چنین پرسشی راه می‌یابد که تصور علت از کدام انطباع یا انطباعاتی مشتق است. نخست آنکه هیچ کیفیتی از آن چیزهایی که «علل» می‌نامیم نمی‌تواند

- | | | |
|--------------------------------------|-----------------------------|-----------------------------|
| 136. analytic propositions | 137. synthetic propositions | 138. a priori propositions |
| 139. synthetic a priori propositions | 140. inconsistent | |
| ۱۴۱. رساله، ۱، ۳، ۲، ص ۷۳. | ۱۴۲. همان، ص ۷۴. | ۱۴۳. پژوهش، ۴، ۱، ۲۲، ص ۲۶. |
| 144. causal inference | 145. demonstration | |

منشاء تصور علت باشد. زیرا نمی‌توانیم کیفیتی را کشف کنیم که نزد همه‌شان مشترک باشد. «پس تصور علت باید از نسبتی میان اشیا ناشی باشد؛ و این نسبت را اکنون باید بکوشیم تا کشف کنیم.»^{۱۴۶}

نخستین نسبتی که هیوم نام می‌برد همپهلویی است. «من در وهله اول می‌بینم که همه اشیائی که علت یا معلول به‌شمار می‌آیند همپهلویند.»^{۱۴۷} البته مرادش این نیست که چیزهایی که علت و معلول می‌شمریم همیشه بی‌واسطه همپهلویند؛ زیرا ممکن است که زنجیره‌ای یا رشته‌ای از علت‌ها باشد میان چیز A که آن را علت می‌نامیم و چیز Z که آن را معلول می‌نامیم. ولی خواهیم دید که A و B، B و C و جز آن همپهلویند، ولو A و Z خودشان بی‌واسطه همپهلو نباشند. آنچه هیوم منتفی می‌داند، تاثیر از دور^{۱۴۸} به معنای خاص لفظ است. لیکن باید افزود که او درباره تصور عامیانه علت سخن می‌گوید. او می‌اندیشد که عوام باور دارند علت و معلول همیشه همپهلویند، خواه بی‌واسطه خواه بواسطه. ولی او در بخش سوم رساله خود را بقطع متعهد به این قول نمی‌کند که نسبت همپهلویی لازمه نسبت علی است. می‌گوید می‌توان فرض کرد که حال چنین است «تا هنگامی که مجال مناسبتری برای روشن کردن این مطلب بیابیم، و بررسی کنیم که چه اشیائی پذیرا یا ناپذیرای همنهادگی^{۱۴۹} و بهم‌پیوستگی^{۱۵۰} هستند.»^{۱۵۱} و سپس تر روشن می‌سازد که همپهلویی مکانی را لازمه تصور علت نمی‌انگارد. زیرا قائل است که شیئی امکان دارد وجود داشته باشد و با این حال در جایی نباشد. «یک اندیشه اخلاقی را نمی‌توان سوی راست یا سوی چپ يك انفعال نهاد؛ همچنین بو یا صوت نمی‌تواند مدور یا مربع باشد. این چیزها و ادراک‌ها نه همان مکان خاصی را لازم ندارند بلکه براطلاق با مکان ناسازگارند، و حتی متخیله نمی‌تواند مکانی بر آنها حمل کند.»^{۱۵۲} ما ییقین می‌اندیشیم که مثلاً انفعالات به نسبت‌های علی راه می‌یابند؛ ولی نمی‌توان گفت که آنها با چیزهای دیگر همپهلویی دارند. بنابراین، هیوم همپهلویی مکانی را عنصری لازم در نسبت علی نمی‌داند.

دومین نسبتی که هیوم در آن بحث می‌کند، تقدم زمانی^{۱۵۳} است. او حجت می‌انگیزد که علت باید از حیث زمانی متقدم بر معلول باشد. تجربه مؤید این رأی است. وانگهی، اگر در هر موردی معلولی بتواند کاملاً با علتش همزمان باشد، این حال در همه موارد علت حقیقی چنین خواهد بود. زیرا در هر موردی که حال چنین نباشد، آنچه به اصطلاح علت نامیده می‌شود مدتی ناعمال خواهد

۱۴۶. رساله، ۱، ۳، ۲، ص ۷۵. ۱۴۷. همان جا.

148. action at a distance

149. juxtaposition

150. conjunction

۱۵۱. همان جا. ۱۵۲. رساله، ۱، ۴، ۵، ص ۲۳۶.

153. temporal priority

ماند و عامل دیگری نیاز دارد تا آن را به فعالیت براند. در این حال، علت، حقیقی یا سزاوار به شمار نیست. ولی اگر همه معلولها کاملاً با علتهایشان همزمان بودند، «روشن است که چیزی همچون توالی در میان نخواهد بود، و همه اشیا ناچار همبوندند.»^{۱۵۴} لیکن این سخن آشکارا محال است. بنابراین می توان فرض گرفت که معلولی نمی تواند با علتش کاملاً همزمان باشد، و علت باید از حیث مکانی بر معلولش متقدم باشد.

ولی پیداست که هیوم از قاطعیت این برهان یکسره مطمئن نیست. زیرا سپس می گوید: «اگر این برهان مقنع می نماید، بسیار خوب. اگر نه، از خواننده درمی خواهم که مانند مورد پیش به من آزادی چنین فرض شمردنش را روا دارد. زیرا ای خواهد برد که امر چندان مهمی نیست.»^{۱۵۵} بدین گونه دروغ است که بگوییم هیوم تأکید بسیار بر همپهلویی و توالی زمانی به منزله عناصر ماهوی نسبت علی می گذارد. براستی او بر آن شد که آنها را چنان ببیند که گویی عناصر ماهوی اند، ولی عنصر بس مهمتر دیگری هست. «پس آیا به این دو نسبت همپهلویی و توالی پسند کنیم و بینگاریم که تصویری تمام از علیت به دست می دهند؟ به هیچ رو. چه بسا شیئی با شیء دیگر همپهل و متقدم بر آن باشد بدون اینکه علتش به شمار رود. باید يك رابطه ضروری^{۱۵۶} را به دیده گرفت؛ و آن نسبت، اهمیتش بسیار بیشتر از اهمیت دو نسبت پیشگفته است.»^{۱۵۷}

لذا این پرسش برمی خیزد که تصور رابطه ضروری از کدام انطباق یا انطباعاتی نشأت می گیرد. ولی هیوم در رساله درمی یابد که باید نامستقیم به این پرسش راه یابد، این گونه که، به سخن خودش، همه دشتهای پیرامون را بگردد به امید آنکه بر شکارش دست یابد. یعنی لازم می بیند که نخست در دو پرسش مهم بحث کند. «اول، به چه دلیل ضروری می گوییم که هر چیزی که وجودش آغازی دارد، باید همچنین علتی داشته باشد؟ دوم، چرا نتیجه می گیریم که چنان علتهاى خاص باید بضرورت چنین معلولهای خاص را داشته باشند؛ و طبع استنباطی که از یکی به دیگری بیرون می کشیم و طبع باوری که به آن می آوریم چیست؟»^{۱۵۸}

هیوم می گوید این مبدأ که هر چه آغاز به وجود می گذارد باید علتی بر وجودش داشته باشد، نه یقینی از روی شهود است نه میرهن داشتنی. او درباره نکته نخستین مطلب چندانى نمی گوید و از هرباره به همین بس می کند که از هر کسی که می اندیشد آن مبدأ به شهود یقینی است می خواهد که مدعایش را ثابت کند. و اما در باب برهان ناپذیری این مبدأ، هیوم ابتدا حجت می آورد که ما شیئی را در يك لحظه معدوم و در لحظه دیگر موجود تصور می کنیم بی آنکه تصور متمایزی از علتی یا از

۱۵۴. رساله، ۱، ۳، ۲، ص ۷۶. ۱۵۵. همان جا.

156. necessary connection

۱۵۷. همان، ص ۷۷. ۱۵۸. همان، ص ۷۸.

مبدائی فراآورنده داشته باشیم. و اگر آغاز وجودی جدا از تصور علتی برایمان متصور باشد، «جدایی بالفعل این موضوعات چندان ممکن است که مستلزم تناقض و محالی نیست؛ و بنابر این پذیرای ابطال به میانجی هیچ استدلالی از روی تصورات صرف نیست که بدون آنها مبرهن داشتن ضرورت يك علت ممتنع است.»^{۱۵۹} پس از این حجت که پیوسته است به نظریه‌اش درباره تصورات به مثابه نسخه‌ها یا صورتهای ذهنی انطباعات و به نام‌انگاری او، آنگاه می‌پردازد به ابطال برخی تقریرهای برهان ادعایی بر این مبدا که هر چیزی که آغاز به بودن می‌گذارد، به‌توسط فاعلیت فراآورنده^{۱۶۰} علتی چنین می‌کند. مثلاً کلارك و دیگران حجت می‌انگیزند که اگر چیزی بدون علتی آغاز به وجود بگذارد، خودش علت خویش است؛ و این آشکارا ممتنع است، زیرا برای آنکه حال چنین باشد واجب می‌آید که پیش از خودش موجود باشد. باز، لاک حجت می‌آورد چیزی که بدون علتی هست می‌شود، معلول هیچ چیزی نیست؛ و «هیچ چیز» نمی‌تواند علت «چیزی» باشد. نقد عمده هیوم بر حجت‌هایی از این گونه آن است که همه‌شان مصادره به مطلوب می‌کنند: بدین معنی که اعتبار همان مبدائی را پیشاپیش مفروض می‌گیرند که بناست اثباتش کنند، یعنی هر چیزی که آغاز به وجود می‌گذارد، باید علتی داشته باشد.

اگر این مبدا نه به شهود یقینی است نه اثبات‌پذیر، باور ما به آن ناچار از تجربه و مشاهده برمی‌خیزد. ولی در این نقطه هیوم موضوع را رها می‌کند و می‌گوید که می‌خواهد به سراغ پرسش دومش برود که چرا ما باور داریم که این علت خاص باید این معلول خاص را داشته باشد. شاید پی ببریم که پاسخ به پرسش دوم، به پرسش اول نیز پاسخ می‌دهد.

نخست آنکه باید دانست که استنباط علی ثمره شناخت شهودی ماهیات نیست. «هیچ شیئی نیست که متضمن وجود شیئی دیگر باشد چنانچه این اشیا را در نفس خود لحاظ کنیم و هرگز فراتر از تصوراتی که از آنها حاصل می‌کنیم ننگریم. چنین استنباطی برابر شناخت است و متضمن تناقض و امتناع مطلق تصور هر چیز مخالف آن است. ولی از آنجا که همه تصورات متمایز جدایی‌پذیرند، بدیهی است که امتناعی از آن گونه در میان نتواند بود.»^{۱۶۱} مثلاً، ما به‌زعم هیوم نمی‌توانیم ماهیت شعله آتش را به‌شهود دریابیم و معلول یا معلولهایش را تالیهای منطقاً ضروری بشمریم.

«پس تنها به تجربه است که می‌توانیم وجود يك شیء را از وجود شیء دیگر استنباط کنیم.»^{۱۶۲} معنای مشخص این سخن چیست؟ معنایش این است که ما بهم‌پیوستگی دو شیء، مثلاً شعله و احساسی که گرمی می‌نامیم، را بارها مشاهده می‌کنیم، و به‌یاد می‌آوریم که این اشیا بر سامان بازگردنده منظمی از هم‌پهلویی و توالی پیدا آمده‌اند. سپس، «بی‌درنگ یکی را علت و دیگری را

۱۵۹. رساله، ۱، ۳، ۳، ص ۸۰.

160. productive agency

۱۶۱. رساله، ۱، ۳، ۶، ص ۸۶-۷.

۱۶۲. همان، ص ۸۷.

معلول می‌خوانیم و وجود یکی را از وجود دیگری استنباط می‌کنیم.^{۱۶۳} واپسین گفته نشان می‌دهد که هیوم به تصور آدم متعارف از علت می‌اندیشد، و نه صرفاً به تصور فیلسوف از علت. آدم متعارف «بهم‌پیوستگی ثابت» A و B را در موارد مکرر مشاهده می‌کند، جایی که A با B همپهل و مقدم بر B است، و A را علت و B را معلول می‌خواند. «هنگامی که يك نوع خاص از رویدادها همیشه و در همه موارد به‌نوع خاص دیگری از رویدادها پیوسته است، دیگر تردیدی نمی‌ورزیم که یکی را با پیدایی دیگری پیشگویی کنیم، و آن استدلال (استنباط علی) را که تنها می‌تواند ما را درباره هر امر واقع یا وجودی مطمئن سازد به کار گیریم. پس يك شیء را علت و شیء دیگر را معلول نام می‌نهیم.»^{۱۶۴} بنابراین، فراخور این تجربه می‌توانیم علت را چنین تعریف کنیم: «شیئی که در پی آن شیء دیگری می‌آید، هرگاه که در پی همه اشیای مانده شیء اول اشیائی مانده شیء دوم می‌آیند. یا به تعبیر دیگر، هرگاه که اگر شیء اول نبود، شیء دوم هرگز وجود نمی‌داشت.»^{۱۶۵}

هیوم در گفتن اینکه ما موارد گذشته را «به یاد می‌آوریم»، آشکارا فراتر از چیزی می‌رود که تجربه متعارف گفتنش را توجیه می‌کند. زیرا بحق می‌توان علت را از معلول یا معلول را از علت استنباط کرد بی‌آنکه موارد گذشته را فراخواند. اما هیوم دردم این خطا را به‌مدت مبداء تداعی اصلاح می‌کند.

اگر باور ما به روابط علی خاص و منظم وابسته به خاطره موارد گذشته بهم‌پیوستگی ثابت است، چنین می‌نماید که ما این مبدأ را فرض می‌کنیم یا دست کم چنان عمل می‌کنیم که گویی این مبدأ را فرض می‌کنیم که «مواردی که از آنها تجربه‌ای نداشته‌ایم باید همانند مواردی باشند که از آنها تجربه داشته‌ایم، و سیر طبیعت همواره بر حال همگونه می‌ماند.»^{۱۶۶} ولی این مبدأ نه یقینی به شهود است نه مبرهن داشتنی. زیرا تصور دگرگونی در سیر طبیعت در خود تناقضی ندارد. همچنین نمی‌توان این مبدأ را با استدلال محتمل از روی تجربه مسجل داشت. زیرا در بنیاد استدلال محتمل ما نهفته است. ما همیشه همگونی را به‌طور ضمنی از پیش مفروض می‌داریم. مراد هیوم این نیست که ما این مبدأ را نباید فرض گیریم. این کار در حکم پذیرفتن شکاکیتی است که او آن را عملی نمی‌دانست. او صرفاً می‌خواهد بگوید که ما به وسیله مبدائی که خودش اثبات‌شدنی نیست و به شهود یقینی نیست، نمی‌توانیم اعتبار باورمان را به استنباط علی ثابت کنیم. در عین حال ما البته در واقع این مبدأ را از پیش مفروض می‌گیریم، و نمی‌توانیم (بیرون از ریاضیات ناب) عمل یا استدلال کنیم مگر آنکه ضمناً آن را پیشاپیش مفروض گیریم. این «فرض که آینده به گذشته می‌ماند بر پایه هیچ گونه حجتی استوار نیست، بلکه یکسره ناشی از عادت است که بدان متعین می‌شویم تا برای آینده

۱۶۳. همان جا. ۱۶۴. پژوهش، ۷، ۲، ۵۹، ص ۷۴-۵. ۱۶۵. پژوهش، ۷، ۲، ۶۰، ص ۷۶.

۱۶۶. رساله، ۳، ۱، ۶، ص ۸۹.

همان رشته اشیا را چشم نداریم که به آن خو گرفته ایم.»^{۱۶۷} باز، «بنابراین، راهنمای زندگی عقل نیست بلکه عادت است. تنها همین است که ذهن را در همه موارد متعین می کند تا آینده را سازوار با گذشته بینگارد. این گام هر قدر هم آسان بنماید، عقل را هرگز، تا جاودان، توان آن نیست که این گام را بردارد.»^{۱۶۸} تصور عادت یا خو گرفتگی دخالت زیادی در تحلیل نهایی هیوم از علیت دارد.

برگردیم به تصور بهم پیوستگی ثابت. این گزاره که راهبر ما به تصدیق روابط علی جزئی همان بهم پیوستگی ثابت است، پاسخگوی این سؤال هیوم نیست که تصور رابطه ضروری از کدام انطباع یا انطباعاتی نشأت می گیرد. زیرا تصور بهم پیوستگی ثابت عبارت است از تصور بازگشت منظم دو گونه رویداد همسان بنابر الگویی ثابت از همپهلویی و توالی، و این تصور دربرگیرنده تصور رابطه ضروری نیست. «از صرف تکرار هر انطباع گذشته، حتی تا بی نهایت، هرگز تصور اصلی جدیدی همچو تصور رابطه ضروری بر نخواهد خاست؛ و شماره انطباعات در این مورد همان قدر بی حاصل است که اگر خودمان را به تنها يك انطباع منحصر می کردیم.»^{۱۶۹} ولی، به عقیده هیوم، نمی توان تصور رابطه ضروری را از مشاهده تسلسلهای منظم یا روابط علی بیرون کشید. بنابراین یا باید گفت که چنین تصویری وجود ندارد یا آنکه باید از گونه ای سرچشمه ذهنی فراز آید. هیوم نمی تواند نخستین شق را اختیار کند؛ زیرا پیشتر بر اهمیت تصور رابطه ضروری تأکید ورزیده است. پس باید شق دوم را برگزیند؛ و بواقع همین کار را می کند.

گفتن اینکه تصور رابطه ضروری مشتق از سرچشمه ای ذهنی است، در چهارچوب فلسفه هیوم برابر گفتن آن است که از گونه ای انطباع بازتابی اشتقاق می یابد. ولی چنین بر نمی آید که این تصورات نسبت اراده با معلولهایش نشأت گیرد و سپس همچون نادانسته ای از دانسته گرفته شود. «اراده، که در اینجا به منزله علت نگریسته می شود، همان اندازه با معلولهایش رابطه ای کشف شدنی ندارد که هر چیز مادی با معلول خاصش خلاصه، افعال ذهن از این باره با افعال ماده یکسان اند. ما فقط بهم پیوستگی ثابتشان را ادراک می کنیم....»^{۱۷۰} بنابراین باید به جستجوی راه حل دیگری برآییم. گیریم که چندین مورد از بهم پیوستگی ثابت را مشاهده می کنیم. این تکرار نمی تواند به تنهایی خود پدیدآورنده تصور رابطه ضروری باشد. این معنی پیشتر تصدیق شده است. برای پدیدآوردن این تصور، تکرار موارد همسان بهم پیوستگی ثابت «باید چیزی جدید را کشف یا تولید کند که منشاء آن تصور است.»^{۱۷۱} ولی تکرار سبب نمی شود که ما چیز جدیدی را در اشیا یا بهم پیوسته کشف کنیم. همچنین کیفیت جدیدی را در خود اشیا فرامی آورد. لیکن مشاهده تکرار، فراآورنده انطباع جدیدی در ذهن است. «زیرا پس از آنکه همانندی را در تعدادی کافی از موارد مشاهده کردیم، بی درنگ

۱۶۷. رساله، ۱، ۳، ۱۲، ص ۱۳۴. ۱۶۸. «خلاصه»، ۱۶. ۱۶۹. رساله، ۱، ۶، ۳، ص ۸۸.

۱۷۰. رساله، ۱، ۳، ۱۴، ص ۳-۶۳۲. «ضمیمه». ۱۷۱. همان، ص ۱۶۳.

تعیین ذهن را به گذشتن از يك شیء به ملازم معمول آن احساس می‌کنیم.... پس، ضرورت معلول این مشاهده است، و چیزی نیست مگر يك انطباع درونی ذهن، یا تعینی برای بردن اندیشه‌هایمان از يك شیء به شیء دیگر.... هیچ انطباع درونی نیست که نسبتی با امر فعلی داشته باشد مگر آن گرایش فراآوردهٔ عادت به گذشتن از يك شیء به ملازم معمولش.»^{۱۷۲} بنابراین، گرایش معلول عادت یا تداعی به گذشتن از یکی از چیزهایی که بهم‌پیوستگی ثابتشان را مشاهده کرده‌ایم به چیز دیگر، عبارت است از انطباعی که تصور رابطهٔ ضروری از آن نشأت می‌یابد. یعنی، گرایش فراآوردهٔ عادت، يك داده یا يك انطباع است و تصور رابطهٔ ضروری عبارت از بازتاب یا صورت ذهنی آن در آگاهی است. این تبیین تصور رابطهٔ ضروری هم بر نسبتهای علی بیرونی انطباق می‌پذیرد هم بر نسبتهای علی درونی، مانند نسبت میان اراده و معلولهایش.

اکنون ما در وضعی هستیم که مفهوم علت را با دقت بیشتر تعریف کنیم. چنانکه بالا دیدیم، علت را می‌توان یا به‌منزلهٔ نسبتی فلسفی به‌دیده گرفت یا همچون نسبتی طبیعی. به‌لحاظ نسبتی فلسفی، چنین به‌تعریف در تواند آمد. يك علت عبارت است از «شیئی متقدم بر، و همپهلو با شیئی دیگر، هرگاه که همهٔ اشیای همانند شیء اول در نسبتهای مشابهی از تقدم و همپهلویی با آن اشیائی که با شیء دوم همانندند نهاده می‌شوند.»^{۱۷۳} به‌لحاظ نسبتی طبیعی، «علت عبارت است از شیئی متقدم بر، و همپهلو با شیئی دیگر، و چنان به‌آن پیوسته است که تصور یکی ذهن را تعین می‌بخشد تا تصور دیگری را حاصل کند، و انطباع یکی ذهن را تعین می‌بخشد تا تصویری روشتر از دیگری حاصل کند.»^{۱۷۴} باید توجه نمود که «هرچند علت ممکن است نسبتی فلسفی باشد که متضمن همپهلویی و توالی و بهم‌پیوستگی ثابت است، باز فقط تا جایی که نسبتی طبیعی است و اتحادی میان تصوراتمان فرامی‌آورد تواناییم که بر مبنای آن استدلال کنیم یا نتیجه‌ای از آن بگیریم.»^{۱۷۵}

بدین‌سان هیوم پاسخی به این پرسش خود داده است که «چرا ما نتیجه می‌گیریم که چنان علت‌های خاص باید بضرورت چنین معلول‌های خاص را داشته باشند، و چرا ما استنباطی از یکی به دیگری حاصل می‌کنیم.»^{۱۷۶} پاسخ با الفاظ روانشناختی بیان شده است و اشاره دارد به اثر روانشناختی مشاهدهٔ موارد بهم‌پیوستگی ثابت. این مشاهده فراآورندهٔ عادت یا گرایشی در ذهن است، یعنی حلقه‌ای از تداعی که به‌یاری آن ذهن بطبع از، مثلاً، تصور شعله به تصور گرمی یا از انطباع شعله به تصور روشن گرمی می‌گذرد. این‌حال تواناییمان می‌دهد تا از تجربه یا مشاهده درگیریم. از مشاهدهٔ دود بطبع آتش را استنباط می‌کنیم، ولو اینکه آتش مشاهده نشود. اگر بپرسند

۱۷۲. همان، ص ۱۶۵. ۱۷۳. همان، ص ۱۷۰. ۱۷۴. همان جا. ۱۷۵. رساله، ۱، ۳، ۶، ص ۹۴.

۱۷۶. رساله، ۱، ۳، ۳، ص ۸۲.

که ضامن اعتبار عینی چنان استنباط چیست، یگانه پاسخ فرجامینی که هیوم می‌تواند بدهد همان تحقیق‌پذیری تجربی^{۱۷۷} است. و در يك فلسفه تجربه‌باورانه، این یگانه پاسخی است که بواقع لازم می‌آید.

آیا هیوم پاسخ این پرسش را نیز داده است که چگونه تجربه چنین مبدأ را پدید می‌آورد که هر چیز که آغاز به‌وجود می‌گذارد باید علتی بر وجودش داشته باشد؟ از پاسخ او به این پرسش که چرا ما نتیجه می‌گیریم که این علت خاص باید این معلول خاص را داشته باشد برمی‌آید که عادت سبب می‌شود که چشم بداریم هر رویدادی علتی دارد و ما را از این قول باز می‌دارد که رویدادهایی بر اطلاق نامعلول، وجود توانند داشت. و این به‌گمانم همان است که هیوم بر فرض مقدماتش باید بگوید. او پس از دادن تحلیلش از علیت می‌گوید که نظر به تعاریف برآمده از علت، «به‌آسانی متصور است که هیچ ضرورت مطلق یا مابعدالطبیعی نیست بر اینکه هر گونه آغاز وجود باید ملازم با چنان شیئی باشد»^{۱۷۸} نمی‌توان صدق مبداء مورد گفتگو را مبرهن داشت. با این‌همه در نخستین پژوهش می‌گوید: «همگان این معنی را تصدیق می‌کنند که هیچ چیزی وجود ندارد بدون آنکه علتی بر وجودش باشد»^{۱۷۹} پس باور ما به این مبدأ باید به سبب عادت باشد. لیکن درخور اعتناست که جمله‌ای که هم‌اینک از پژوهش نقل کردیم به این نحو ادامه می‌یابد: «و تصادف^{۱۸۰}، چنانچه بدقت بازجسته شود، کلمه سلیبی صرف است، و به معنای هیچ توان واقعی نیست که جایی وجودی در طبیعت دارد»^{۱۸۱} نزد هیوم «تصادف» به معنای رویدادی تصادفی^{۱۸۲} یا نامعلول^{۱۸۳} است. و باور نداشتن به تصادف برابر باورداشتن به این است که هر رویدادی علتی دارد. و به‌دیده هیوم، باورداشتن به این برابر باورداشتن به آن است که هر علتی، يك علت ضروری یا تعیین‌بخش است. براستی، رویدادهایی ممکن است به‌خلاف چشمداشت پیش آیند. و این امکان دارد که عامیان را سوی باور به تصادف راه ببرد. ولی «فیلسوفان» (البته از جمله دانشمندان) چون در چندین مورد با بازجویی دقیق پی برده‌اند که رویداد نایبوسان به سبب تأثیر معارض علتی تاکنون ناشناخته بوده است، «این مبدأ را می‌سازند که رابطه میان همه علتها و معلولها یکسان ضروری است، و عدم‌یقین ظاهری در برخی موارد از تضاد^{۱۸۴} نهانی علت‌های نقیض^{۱۸۵} ناشی می‌شود»^{۱۸۶} اینجا مبداء آنکه هر رویدادی علتی دارد، به مبداء «ساخته» فیلسوفان توصیف می‌شود. ولی باور ما به چنان مبدأ گویا نتیجه عادت است.

177. empirical verification

۱۷۸. رساله، ۱، ۳، ۱۴، ص ۱۷۲. ۱۷۹. پژوهش، ۸، ۱، ۷۴، ص ۹۵.

180. chance

۱۸۱. همان جا.

182. fortuitous

183. uncaused

184. opposition

185. contrary

۱۸۶. رساله، ۱، ۳، ۱۲، ص ۱۳۲.

هیوم می گوید که تنها يك گونه علت وجود تواند داشت. «زیرا چون تصور ما از فاعلیت^{۱۸۷} از بهم پیوستگی ثابت دو شیء مشتق است، هر جا این امر مشاهده شد علت، فاعلی^{۱۸۸} است؛ و هر جا مشاهده نشد هرگز هیچ گونه علتی وجود نتواند داشت.»^{۱۸۹} تمایزی که فیلسوفان مدرسی میان علت‌های صوری^{۱۹۰}، مادی^{۱۹۱}، فاعلی و غایی^{۱۹۲} می گذاشتند تمایزی مردود است. بر همین حال است تمایز میان علت و سبب^{۱۹۳}، تا جایی که این الفاظ به معانی مختلف به کار می روند. افزون بر این، همچنان که تنها يك گونه علت هست، پس تنها يك گونه ضرورت هست. تمایز میان ضرورت مادی و معنوی دارای شالوده واقعی نیست. «آنچه ضرورت مادی را بر می سازد، بهم پیوستگی ثابت اشیا است به علاوه تعین ذهن: برداشتن اینها با تصادف یکسان است.»^{۱۹۴}

امیدوارم که شرح مجمل بالا درباره تحلیل هیوم از علت گویای این واقعیت باشد که او توجه بسیاری بذل موضوع علت کرد. مقامی که تحلیل علت در رساله می باید بسیار برجسته تر از پایه ای است که پرداختن به جوهر دارد. بی گمان او بر آن بود که نظریه جوهر مادی را پیشتر بار کلی رد کرده است. ولی دلیل عمده بذل چندان توجه به علت همان درك اوست از دخالت بسیار مهم نفوذ علی در علوم و در زندگی انسان به وجه عام. و گرنا میگی تحلیل او که خواه با آن موافق باشیم خواه مخالف باری می توانیم قشرش را بشناسیم، عبارت است از کوشش او در آمیختن يك تجربه باوری هماهنگ و سازوار با باز شناختن معنایی که ما معمولاً بر علت حمل می کنیم. بدین سان او بازمی شناسد که وقتی می گوییم X علت Y بود، مرادمان چیزی بیشتر است از آنکه X بر Y تقدم زمانی داشت و از حیث مکانی با آن همپهلو بود. او رویاروی مشکل می رود و می کوشد تا آن را بر پایه مبانی تجربه باورانه بگشاید. چنین کوششی در راه پروردن يك فلسفه تجربه باورانه هماهنگ و سازوار، حق عمده هیوم بر ناموری است. سخن او چندان بدیع نبود که گاهی انگاشته اند. نمونه ای بیاوریم: نیکلای اوترکوری^{۱۹۵} در قرن چهاردهم بر این قول می رفت که از وجود يك چیز نمی توان وجود چیز دیگر را با یقین استنباط کرد. زیرا در مورد دو چیز متمایز، همواره بدون گرفتار آمدن به تناقض منطقی ممکن است که وجود یکی را تصدیق و وجود دیگری را انکار کنیم. فقط گزاره های تحلیلی که به مبدا عدم تناقض^{۱۹۶} «تحویل پذیرند»، گزاره های یقینی هستند. وانگهی، چنین می نماید که نیکلا باور ما را به روابط علی منظم بر حسب تجربه مان از تسلسلهای مکرر تبیین

187. efficiency 188. efficient

۱۸۹. رساله، ۱، ۳، ۱۴، ص ۱۷۱.

190. formal 191. material 192. final 193. occasion

۱۹۴. همان جا. Nicholas of Autrecourt. ۱۹۵. برای آگاهی از آرای نیکلای اوترکوری، نگاه کنید به جلد سوم این تاریخ (ص ۱۴۷ به بعد).

196. principle of non-contradiction

کرده است. تجربهٔ تسلسلهای مکرر مایهٔ پیدایی چنین چشمداشتی می‌شود که اگر B در گذشته در پی A آمده است، در آینده نیز چنین خواهد کرد. من البته نمی‌خواهم به کنایه بگویم که هیوم دربارهٔ نیکلای اوترکوری یا اندیشمندان همسان او در قرن چهاردهم چیزی می‌دانست. فقط توجه را به این واقعیت تاریخی جلب می‌کنم که در قرن چهاردهم، از شماری از آرای هیوم پیشی بسته بودند، ولو هیوم اطلاعاتی از این امر نداشت. با این همه همچنان راست است که هیوم است و نه پیشینیان آغازین او که حامی و پدر تجربه‌باوری طراز نوین به‌شمار می‌رود. مصطلحات از قرن هجدهم به این سو تغییر کرده‌اند، و تجربه‌باور امروزین می‌کوشد تا از گرایش هیوم به خلط منطق و روانشناسی بیرهیزد. ولی دربارهٔ وام مستقیم یا نامستقیم تجربه‌باور امروزین به هیوم هیچ شکی نمی‌توان ورزید.

تأکید اهمیت تاریخی هیوم بضرورت در حکم پذیرفتن تحلیل او از علیت نیست. از يك رشته ممکن انتقاد، نمونه‌ای می‌آوریم. به‌دیدهٔ من به‌رغم گفتهٔ هیوم در این موضوع، ما از گونه‌ای فراایی علی درونی^{۱۹۷} آگاهیم که صرفاً برحسب تحلیل او پذیرای تبیین نیست. گویا او می‌انگارد که مشکل مشهور در تبیین اینکه اراده‌های ما چگونه بر حرکتهای جسمانیمان تأثیر می‌گذارند، یا حتی چگونه ما برخی اعمال درونی را به‌خواست خود انجام می‌دهیم، نشان می‌دهد که حتی اینجا علیت، از رویهٔ عینی، صرفاً عبارت از بهم‌پیوستگی ثابت است، یا کمینه آنکه ما تنها بهم‌پیوستگی ثابت را ادراک می‌کنیم. ولی این شیوهٔ احتجاج بظاهر اعتبار این قول او کازیونالیستها (طرفداران نظریهٔ کسب) را از پیش مفروض می‌گیرد که تأثیر^{۱۹۸} یا توان علی فراآورنده‌ای وجود ندارد مگر اینکه بدانیم ما نه همان به‌وجه علی عمل می‌کنیم بلکه همچنین چگونه چنین می‌کنیم. و اعتبار این دعوی محل سؤال است. باز، اهمیت دارد که تمیز بگذاریم میان این پرسش که آیا دانشمند می‌تواند با تصور هیوم از علیت همداستان باشد و این پرسش که آیا این تصور بازنمای تحلیلی است که از دیدگاه فلسفی کفایت می‌کند. فیزیکدان مثلاً کاری به مسئلهٔ پایگاه منطقی و وجود شناختی این مبدأ ندارد که هرچیزی که آغاز به‌وجود می‌گذارد به میانجی فاعلیت علتی بیرونی^{۱۹۹} چنین می‌کند. برای او ضروری نیست که دل به‌همچو مسئله‌ای مشغول دارد. ولی فیلسوف البته این پرسش را می‌پرسد. و پرداخت هیوم به آن محل انتقاد است. برای نمونه، حتی اگر بتوان توگویی نخست خلئی را تخیل کرد و سپس X را که وجود دارد، به‌هیچ‌رو بضرورت برنمی‌آید که X می‌تواند بدون علتی بیرونی آغاز به‌وجود گذارد. و همچنین از این واقعیت که تناقضی لفظی نیست میان گزاره‌های «X آغاز به‌وجود گذاشت» و «X علتی نداشت»، بضرورت برنمی‌آید که این گزاره‌ها چون از دیدگاه «تحلیل مابعدالطبیعی» بررسی شوند باهم سازگاراند. ما از يك سو گزاره‌های تحلیلی و «صوری» داریم و از

سوی دیگر فرضیه‌های تجربی: در دستگاه هیوم، جایی برای گزاره‌های پیشینی ترکیبی نیست. و برآستی مسئله این است که آیا گزاره‌هایی یقینی و مع‌هذا اخباری^{۲۰۰} دربارهٔ واقعیت وجود دارند یا نه. ولی بحث کافی در این موضوع به‌معنای بحث در طبع و مقام مابعدالطبیعه است. بر فرض مقدمات هیوم و تصور او از «دلیل»، چیزی همانند تحلیلش از علت ناچار برمی‌آید. نمی‌توانیم مقدماتش را بپذیریم و آنگاه آیینی مابعدالطبیعی در باب علت بر آن بیفزاییم.

لیکن در نقد آرای هیوم به‌یادآوردن این نکته اهمیت دارد که او منکر وجود نسبت‌های علی نیست. یعنی او صدق این گزاره را انکار نمی‌کند که شعله علت گرمی است. همچنین حتی منکر صدق این گزاره نیست که شعله بضرورت علت گرمی است. گاز او کاوش در معنای این گزاره‌هاست. و در بحث نزد هیوم پرسش این نیست که آیا نسبت‌های علی هستند یا نه، بلکه آن است که مراد از گفتن اینکه «نسبت‌های علی هستند» چیست. باز، پرسش این نیست که آیا روابط ضروری هستند یا نه، بلکه آن است که مقصود از گفتن «روابط ضروری هستند» چیست.

۱۰. طبع باور

همچنان‌که دیدیم، هم‌گونگی طبیعت به‌دستیاری عقل مبرهن داشتنی نیست. هم‌گونگی طبیعت موضوع باور^{۲۰۱} است نه شهود یا برهان. در واقع ما می‌توانیم مانند انسان متعارف بگوییم که آن را می‌شناسیم، اگر کلمهٔ شناختن با گسترهٔ فراخ معنایی که در گفتار متداول دارد به‌کار رود. ولی اگر کلمه به معنایی تنگ به‌کار رود به‌دلالت بر دریافت چنان گزاره‌هایی که مانع همهٔ شق‌های دیگرند، نمی‌توان گفت که ما از هم‌گونگی طبیعت شناخت داریم. به‌دیدهٔ هیوم، از یک‌سو گزاره‌های تحلیلی داریم که مبین نسبت‌های میان تصورات‌اند، و از سوی دیگر گزاره‌های ترکیبی که به‌نحوی بر تجربه بنیاد دارند. اما تجربه به‌خودی خود تنها مفید داده‌های واقعی است: تجربه را توانایی آن نیست که دربارهٔ آینده به‌ما بگوید. به‌یاری عقل نیز نمی‌توان اثبات کرد که باورها و چشم‌داشت‌هایمان دربارهٔ آینده موجهند. با این‌همه، باور در زندگی آدمی دخالت بسیار مهمی دارد. اگر ما از یک‌سو به گزاره‌های تحلیلی و از سوی دیگر به داده‌های تجربی بی‌واسطهٔ کنونی یا بیادآورده محدود بودیم، زندگی آدمی امکان‌ناپذیر می‌گشت. ما هر روز کارهایی می‌کنیم که بنیادشان بر باور است. بنابراین، واجب می‌آید که طبع باور را بازجوییم.

گزارش هیوم دربارهٔ باور نشانگر گرایش او به خلط منطق و روانشناسی است. زیرا او به پرسش منطقی دربارهٔ مبانی آن اطمینانی که باور می‌نامد پاسخی روانشناختی می‌دهد. ولی شاید او از این کار چاره ندارد. زیرا بنابر مقدماتش، بر باورهای ما دربارهٔ سیر آیندهٔ رویدادها هیچ دلیل منطقی وجود

ندارد. پس باید به همین بسنده کند که بنماید ما چگونه به داشتن این باورها می‌رسیم. به‌زعم هیوم، باورداشتن به يك گزاره را نمی‌توان برحسب اعمال بهم‌پیوستن تصورات تبیین کرد. یکی از مثالهایش را می‌آوریم: اگر کسی به‌من بگوید که یولیوس قيصر در رختخوابش مرد،^{۲۰۲} من این گزاره را فهم می‌کنم و همان تصویری را به‌هم می‌پیوندم که آن کس می‌پیوندد، ولی گزاره را تصدیق نمی‌کنم. باید جایی دیگر سراغ تفاوت بین باور و ناباوری را گرفت. در نظر هیوم «باور کاری نمی‌کند مگر آنکه شیوه تصور شیئی را دگرگون سازد؛ تنها می‌تواند تصوراتمان را روشنی و قوتی افزوده بخشد. پس ظن یا باور به درست‌ترین وجه چنین تعریف می‌شود: تصویری روشن که با انطباعی کنونی منسوب و متداعی است.»^{۲۰۳} مثلاً، هنگامی که وجود يك چیز را از وجود چیزی دیگر استنباط می‌کنیم (یعنی هنگامی که در نتیجه استنباط باور می‌آوریم که چیزی وجود دارد)، از انطباع يك شیء به‌تصور «روشن» شیء دیگر می‌گذریم؛ و ویژگی باور همین روشنی یا قوت تصور است. ما در گذار از انطباع به تصور، «نه به عقل بلکه به عادت یا به مبداء تداعی متعین هستیم. ولی باور چیزی بیشتر از تصویری بسیط است. شیوه خاصی از حصول تصور است؛ و چون همان تصور فقط با تغییر درجات قوت و روشنیش دگرگون می‌گردد، روی هم رفته برمی‌آید که باور تصویری روشن است که نسبتی با انطباع کنونی، برحسب تعریف پیشگفته، آن را فراآورده است.»^{۲۰۴} بنابراین، می‌توان باور و اوهام را به‌توسط رجوع به شیوه حصول تصورات مربوط به آنها از هم بازشناخت. «تصور مورد تصدیق از تصویری موهوم که تنها قوه واهمه بر ما عرضه‌اش می‌دارد، متفاوت احساس می‌شود؛ و این احساس^{۲۰۵} متفاوت را من می‌کوشم که با نامیدنش به نیرویی برتر، یا روشنی، یا صلابت، یا استواری، یا ثبات تبیین کنم.»^{۲۰۶} باور «لفظی است که در زندگی عادی همگان آن را به‌قدر کافی می‌فهمند؛»^{۲۰۷} ولی در فلسفه می‌توان آن را برحسب احساس کردن توصیف کرد.

لیکن، حتی اگر کلماتی چون «قوت» و «روشنی» برای بازشناختن گزاره‌های باورداشته ما از اوهام معلوم بس می‌آیند، آیا راست نیست که باورهای بسیاری داریم که درباره‌شان هیچ احساسی نیرومند نداریم؟ ما باور داریم که زمین مسطح نیست، و ماه از اقمار زمین است، ولی اکثر ما احساساتی نیرومند در این باره‌ها نداریم. چنین می‌نماید که هیوم در پاسخ باید به محمولات ثبات و استواری رجوع کند نه به محمولات قوت و روشنی. به‌دینده هیوم، تصدیق يك گزاره باید مشروط به

۲۰۲. یولیوس قيصر (Julius Caesar) را در مجلس سنای رم کشتند. — م. ۲۰۳. رساله، ۱، ۳، ۷، ص ۹۶.

۲۰۴. همان، ص ۹۷.

205. feeling

۲۰۶. همان، ص ۶۲۹، «ضمیمه». ۲۰۷. همان جا.

طرد شقهای دیگر باشد. در مورد يك گزاره تحلیلی، هر گزاره نقیض آن مطرود است زیرا می بینیم که انکار گزاره‌ای تحلیلی با خود در تناقض می آید. در مورد گزاره ترکیبی، طرد شقهای دیگر به تناسب ترتیبی انجام می گیرد که بنابر آن، موقع تصدیق داشته در گزاره، در گذشته رخ داده است و مشاهده این تکرار عادت را برقرار داشته و مبادی تداعی را در کار آورده است. در مورد گزاره «ماه از اقمار زمین است»، همیشه به ما گفته اند که گزاره‌ای راست است، هیچ چیزی روی نداده است که ما را درباره راستی این گزاره به شک اندازد، و همه مشاهداتی که امکان داشته انجام دهیم با راستیش همساز درمی آیند. بنابرین، به راستی گزاره باوری استوار و ثابت داریم، ولو آنکه بسا احساسمان درباره اش چندان نیرومند نباشد که احساسمان، مثلاً، درباره صداقت دوست جانی خودمان آنگاه که بداندیشان تکذیبش می کنند.

گفتم که همیشه به ما گفته شده که ماه از اقمار زمین است. این سخن بدان معنی است که باور را می توان به یاری آموزش و لذا به یاری تصورات ایجاد کرد. هیوم این نکته را تصدیق می کند. «همه ظن‌ها و مفاهیمان درباره چیزها که از کودکی به آنها خو گرفته ایم، چنان ریشه زرفی می دوانند که ممکن نیست با همه تواناییهای عقل و تجربه آنها را از بیخ برکنیم؛ این عادت نه فقط از حیث تأثیرش به عادت برخیزنده از اتحاد مدام و جدایی ناپذیر علت‌ها و معلول‌ها نزدیک می آید، بلکه همچنین در بسیاری مواقع بر آن چیرگی می یابد. اینجا ما نباید به این سخن بس کنیم که روشنی تصور فراآورنده باور است. باید بگوییم که آنها به طرزی جدایی ناپذیر یکسان اند.... من بر آنم که اگر بازجوییم، پی می بریم که بیش از نیمی از عقاید یا ظن‌های رایج میان آدمیان پدیدآورده آموزش اند، و مبادی که بدین گونه به طور مضمر پذیرفته می شوند بر آن مبادی می چربند که یا پدیدآورده تعقل مجرد یا تجربه اند.... آموزش يك علت صناعی است نه طبیعی.»^{۲۰۸}

پس به گفته هیوم، «هنگامی که من به میدائی معتقدم، این فقط تصویری است که با نیرویی بیشتر به من می خورد. هنگامی که من يك دسته حجت را بر دسته دیگر می گزینم، کاری جز این نمی کنم که از روی احساسم درباره برتری نفوذشان تصمیم می گیرم.»^{۲۰۹} باز، «همه استدلال‌هایمان درباره علت‌ها و معلول‌ها از چیزی جز عادت نشأت نمی یابند، و باور به وجه اخص فعلی است که از بخش حساس^{۲۱۰} طبایع ما برمی آید نه از بخش اندیشنده^{۲۱۱} آنها.»^{۲۱۲} پس چگونه می توان میان باورهای معقول و نامعقول حکم کرد؟ هیوم بظاهر پاسخ چندان روشن و صریحی به این سؤال نمی دهد؛ و هنگامی که به باورهای نامعقول می پردازد، براین می گراید که باز نماید به عقیده او ذهن

۲۰۸. رساله، ۱، ۳، ۹، ص ۱۱۶-۱۷. ۲۰۹. رساله، ۱، ۳، ۸، ص ۱۰۳.

210. sensitive 211. cognitive

۲۱۲. رساله، ۱، ۴، ۱، ص ۱۸۳.

چگونه کار می‌کند نه آنکه روشن سازد که چگونه ما باورهای معقول را از باورهای نامعقول بازمی‌شناسیم. ولی پاسخ کلیش به مسئله گویا کمابیش چنین است: بسیاری باورها نتیجه «آموزش» اند، و پاره‌ای از آنها نامعقول اند. راه علاج باورهای نامعقول آن است که به تجربه توسل جوییم، یا بهتر بگوییم، آن باورها را به محک تجربه بیاوریم. آیا باوری که حصولش نتیجه آن است که دایم به‌ما گفته‌اند راست است، با باورهایی که بنیادشان بر تجربه نسبت‌های علی است همساز درمی‌آید؟ اگر اولی با دومی ناهم‌ساز یا ناهماهنگ درمی‌آید، باید از آن دست کشید. آموزش يك «علت صناعی»^{۲۱۳} است، و ما باید علت «طبیعی» باورها را ترجیح نهمیم، یا نسبت‌های علی را به‌معنای فلسفی، یعنی بهم‌پیوستگیهای ثابت یا نامتغیر. البته می‌توان باورهای نامعقول بر بنیاد تجربه حاصل کرد. مثال هیوم عبارت است از داوریهایی تعمیم‌یافته دربارهٔ اعضای ملتی بیگانه که نتیجه یکی دو برخورد با بیگانگان است. ولی راه علاج تعصباتی از این‌گونه آشکار است: راهش راهی است که بدان همچو تعصبات در واقع علاج می‌شوند، اگر علاج بشوند. بعلاوه، باورهای نامعقول را می‌توان با تجربه همگونگیها یا تجربه بهم‌پیوستگیهای ثابت پدید آورد. اما با تأمل در پرتو تجربه گسترده‌تر که موارد خلاف را آشکار می‌کند یا عوامل دیگر را به شناخت درمی‌آورد، اینها را می‌توان چاره کرد. تولستوی جایی از این باور برخی دهقانان سخن می‌گوید که جوانه‌زدن درختهای بلوط در بهاران به‌سبب بادی معین است. و اگر باد با درختها همپهل و مقدم بر جوانه‌زدنشان بود، باور دهقانان را می‌توان تبیین کرد. ولی اگر تجربه مواردی را آشکار کند که در آن درختهای بلوط حتی هنگامی که این باد ویژه نوزد جوانه‌می‌دهند، باور دهقانان رانمی‌پذیریم. باز، حتی اگر در همهٔ موارد درختهای بلوط تنها هنگامی که باد ویژه می‌وزید جوانه می‌دادند، این باور که جوانه‌زدن معلول باد بود با تجربه و مشاهده‌مان از دیگر موارد جوانه‌زدن همچنان ناسازگار درمی‌آمد. در این حال، ذهن عادت‌ی را تشکیل نمی‌داد تا گویی عنصر رابطهٔ ضروری را فراهم آورد؛ و ما باور نمی‌کردیم که باد علت جوانه‌زدن درختهای بلوط است.

اگر این سخنان نظر هیوم را باز نمایند، مشکل دیگری پیش می‌آید. هیوم بسا چنان سخن می‌گوید که انگاری عادت نه همان در زندگی انسان غالب است بلکه باید غالب باشد. در عین حال او همچنین چنان سخن می‌گوید که گویی تجربه باید راهنمای ما باشد. می‌گوید که «رشتهٔ رویدادهای تجربه‌شده معیار بزرگی است که بر وفق آن ما همهٔ کردارمان را به‌سامان می‌آوریم. به‌هیچ چیز دیگری در صحرا یا در سنا نمی‌توان توسل جست. هیچ چیز دیگری را نباید هرگز در مدرسه یا در

خلوتگاه شنید.»^{۲۱۴} ولی شاید بتوان به این مشکل تا اندازه‌ای بدین نحو پاسخ داد. به‌زعم هیوم، باورهای عادت‌ی و بنیادی معینی هستند که لازمهٔ زندگی بشرند؛ باور به‌وجود مستمر و مستقل اجسام، و باور به اینکه هرچیز که آغاز به بودن می‌گذارد علتی دارد. این باورهای عادت‌ی بنیادی، غالب‌اند و باید غالب باشند، چنانچه بناست که زندگی انسان امکان‌پذیر باشد. و آنها باورهای خاص‌تر ما را مشروط می‌گردانند. ولی باورهای دوم پرهیزناپذیر و ضروری نیستند: ما بر آزمودن و تصرف در آنها تواناییم. این آزمودن عبارت است از سیر رویدادهای تجربه‌شده، و همسازی با باورهایی که خودشان با سیر رویدادهای تجربه‌شده سازگارند.

۲۱۴. پژوهش، ۱۱، ۱۱۰، ص ۱۴۲. (عبارت نقل شده به‌قسمت یازدهم پژوهش دربارهٔ فهم آدمی تعلق دارد. این قسمت مشتمل است بر يك‌نطق‌تخیلی که سخنرانی اپیکوری مشرب [خود هیوم] خطاب به آنتیان عصر باستان ایراد می‌کند. نگاه کنید به قسمت سوم از فصل ۱۵-م.)

فصل ۱۵

هیوم

(۲)

۱. باور ما به وجود اجسام

در پایان فصل واپسین دیدیم که باور به وجود مستمر اجسام به استقلال از ذهن یا ادراک، نزد هیوم باور طبیعی بنیادینی است. اما باید گفتارش را در این باب بادقت بیشتر بررسییم.

هیوم می‌گوید مشکل عملده‌ای که در زمینه پنداشت ما دربارهٔ جهانی از اشیای همواره موجود و مستقل از ادراک ما برمی‌خیزد آن است که ما محدود به جهان ادراکاتیم و از دسترس به جهانی از اشیا که مستقل از این ادراکات موجود است برخوردار نیستیم. «از آنجا که هرگز هیچ‌چیز جز ادراکات بر ذهن حاضر نیست، و چون همهٔ تصورات از چیزی سرچشمه می‌گیرند که پیشتر بر ذهن حاضر بود، چنین برمی‌آید که ما را توانایی آن نیست که از چیزی ذاتاً متفاوت از تصورات و انطباعات تصویری حاصل کنیم. بیاییم تا حد ممکن توجهمان را به بیرون خودمان معطوف کنیم؛ بیاییم متخیله‌مان را تا آسمان، یا تا دورترین کرانه‌های گیتی دنبال کنیم؛ بواقع هرگز گامی فراتر از خودمان پیش نمی‌گذاریم، و هیچ‌گونه وجودی برایمان متصور نیست مگر چنان ادراکاتی که در این عرصهٔ تنگ پیدا آمده‌اند. این گیتی متخیله است، و ما جز آنچه اینجا فراآورده می‌شود تصویری نداریم.»^۱ تصورات بفرجام به انطباعات تحویل‌پذیرند، و انطباعات ذهنی^۲ هستند، یعنی به ذهن مدرک^۳ تعلق دارند. بنابراین، هرگز برایمان تصورپذیر نیست که اشیا، جدا از ادراکاتمان، احتمالاً یا واقعاً به‌چیز می‌مانند.

فهم این نکته مهم است که هیوم بر سر آن نیست تا وجود جسم یا اجسام مستقل از ادراکاتمان

را انکار کند. او برآستی قائل است که ما نمی‌توانیم اثبات کنیم که جسم وجود دارد؛ ولی او در عین حال پای می‌فشرد که ما از تصدیق آن گزاره چاره نداریم. «طبیعت این را به انتخاب او (آدم شکاک) وانگذاشته است، و بی‌گمان آن را کاری خطیرتر از این شمرده است که به استدلالها و نظرپردازیهای نایقینی ما واسپرد. بحق می‌توان پرسید که چه علیی ما را وامی‌دارند تا به وجود جسم باور داشته باشیم؟، اما بیهوده است که بپرسیم آیا جسم هست یا نه. این نکته‌ای است که باید در همه استدلالهایمان آن را فرض مسلم گیریم.»^۴ شکاک نیز مانند ناشکاک همواره چنان عمل می‌کند که انگاری جسم بواقع موجود است؛ او به جلوه فروشی هرگونه شك عالمانه هم که در پژوهشگاهش بپردازد، باری از اعتقاد به این معنی چاره ندارد. پس ما تنها می‌توانیم علت یا علت‌هایی را بازجوییم که ما را به باورداشتن به وجود مستمر اجسام به تمایز از ذهنها و ادراکهایمان وامی‌دارند. نخست آنکه حواس سرچشمه این پنداشت نتوانند بود که چیزها هنگامی که به ادراک دریابند به وجودشان ادامه می‌دهند. زیرا برای آنکه حال چنین باشد، حواس باید هنگامی که از کار بازایستاده‌اند کار کنند. و این تناقضی را لازم می‌آورد. همچنین حواس اجسامی را که متمایز از ادراکاتمان اند، یعنی متمایز از نموده‌های محسوس اجسام اند، بر ما آشکار نمی‌کنند. آنها هم نسخه هم اصل را بر ما آشکار نمی‌کنند. برآستی بسا به دیده‌ام بنماید که من بدن خودم را ادراک می‌کنم. ولی «به تعبیر درست، ما هنگامی که اندامها و اعضایمان را می‌نگریم آنچه ادراک می‌کنیم بدنمان نیست بلکه انطباعات معینی است که به میانجی حواس وارد می‌شوند؛ به نحوی که اسناد وجودی واقعی و جسمانی به این انطباعات یا به موضوعاتشان، فعل ذهن است که تبیینش به اندازه آنچه اکنون بررسی می‌کنیم دشوار است.»^۵ راست است که میان رده‌های انطباعات، ما وجودی متمایز و مستمر به بعضی حمل می‌کنیم و به بعضی نه. هیچ کس وجودی متمایز و مستمر به دردها و لذتها حمل نمی‌کند. «عامیان»، هر چند نه «فیلسوفان»، می‌انگارند که رنگها، مزه‌ها، صداها و، به‌طور کلی، کیفیات به اصطلاح دومین همچو وجودی را دارايند. فیلسوفان و عامیان هر دو بیکسان می‌انگارند که شکل، حجم، حرکت و درشتی به استمرار و به استقلال از ادراک وجود دارند. ولی این خود حواس نتوانند بود که ما را به نهادن این تمایزها راه می‌برند؛ زیرا تا جایی که سخن بر سر حواس است، همه این انطباعات همسنگ‌اند.

دوم آنکه این عقل نیست که ما را به باورداشتن به وجود مستمر و متمایز اجسام وامی‌دارد. «هرگونه برهان مقنعی هم که فیلسوفان بپندارند می‌توانند بر مسجل داشتن باور به اشیای مستقل از ذهن بیاورند، پیداست که این برهانها بر اندك کسانی شناخته‌اند؛ و به دستیاری چنان برهانها نیست که کودکان، دهقانان و بیشترین بخش آدمیان واداشته می‌شوند که موضوعات یا اعیان بر

بعضی انطباعات حمل کنند و بر بعضی انکار کنند.^۶ «همچنین ما نمی‌توانیم باورمان را همینکه دارایش شدیم به وجهی عقلی توجیه کنیم. «فلسفه ما را می‌آگاهاند که هر چیزی که بر ذهن پدید می‌آید چیزی جز ادراک نیست، و گسستگی و قیامش به ذهن است.»^۷ و ما نمی‌توانیم وجود اشیا را از ادراکات استنباط کنیم. چنین استنباطی در حکم استنباط علی است. و برای آنکه معتبر باشد واجب می‌آید که بتوانیم بهم پیوستگی ثابت آن اشیا را با این ادراکات مشاهده کنیم. ولی این کار را نمی‌توانیم بکنیم. زیرا نمی‌توانیم از رشته ادراکاتمان بیرون برویم تا آنها را با چیزی جدا از خودشان مقایسه کنیم.

باور ما به وجود مستمر و مستقل اجسام، و عادت ما به فرض آنکه ما بازا یا همتاهای عینی و مستقل انطباعات وجود دارند، باید بنابراین نه به سبب حواس یا عقل یا فهم بلکه پدیدآورده متخیله باشند. بدین سان این پرسش برمی‌خیزد که کدامند ویژگیهای برخی انطباعات که در متخیله تأثیر می‌گذارند و اعتقاد ما را به وجود مستمر و متمایز اجسام فرامی‌آورند؟ بیهوده است که این باور یا اعتقاد را بر حسب نیروی برتر یا شدت برخی انطباعات در مقایسه با انطباعات دیگر تبیین کنیم. زیرا هویداست که اکثر مردم می‌انگارند که گرمی آتش، که در فاصله مناسبی نهاده شده باشد، در خود آتش است، در حالی که نمی‌انگارند که رنج شدیدی که به علت نزدیکی زیاد به آتش عارض می‌شود جای دیگری جز در انطباعات ذهن مدرک باشد. از این رو ویژگیهای انطباعات معینی را که در متخیله تأثیر می‌کنند باید در جای دیگر بجوییم.

هیوم از دو همچو ویژگی نام می‌برد، یعنی ثبات^۸ و همسازی^۹. «آن کوه‌ها و خانه‌ها و درختهایی که اکنون برابر دیدگانم آرمیده‌اند همیشه به همان سامان بر من پدیدار بوده‌اند؛ و هنگامی که من چشم‌هایم را می‌بندم یا سرم را می‌گردانم و آنها از دیدگانم نهان می‌شوند، چیزی نمی‌گذرد که می‌بینم بدون کمترین دگرگونی پیش من باز می‌گردند.»^{۱۰} اینجا ما انطباعات همانندی داریم که دایم بازمی‌گردند. ولی، آشکارا اجسام غالباً نه همان اوضاع بلکه همچنین کیفیاتشان را تغییر می‌دهند. لیکن حتی در تغییرهایشان يك همسازی هست. «هنگامی که پس از ساعتی غیبت به اطاقم برمی‌گردم، بخاریم را بر همان وضعی که ترکش گفتم نمی‌یابم؛ ولی از سوی دیگر در سایر موارد من خو گرفته‌ام که ببینم دگرگونی همسانی در زمان همسانی فرامی‌آید، خواه حاضر باشم خواه غایب، نزدیک باشم یا دور. لذا این همسازی در تغییرات اشیای بیرونی و نیز ثبات آنها، از ویژگیهای اشیای بیرونی است.»^{۱۱} به گمانم مراد هیوم به قدر کافی روشن است. انطباعات من از کوهی که از

۶. همان، ص ۱۹۳. ۷. همان جا.

8. constancy 9. coherence

۱۰. همان، ص ۱۹۴. ۱۱. همان، ص ۱۹۵.

پنجره می‌توانم ببینم ثابت‌اند، بدین معنی که بر فرض شرایط لازم، همسان‌اند. از دیدگاه ادراک، کوه کمایش بر یک حال می‌ماند. ولی انطباعاتی که من از بخاری اطاقم در ساعت ۹ شب می‌پذیرم بر همان حال انطباعاتی نیست که چون در ساعت ۱۰ شب به اطاقم برمی‌گردم می‌پذیرم. آتش بخاری، چنانکه می‌گوییم، در این میان فروکشیده است. از سوی دیگر، این دو انطباع جداگانه با دو انطباع جداگانه‌ای که در طی همان مدت در شبی دیگر می‌پذیریم سازوارند. و اگر بخاری را مدتی در دو یا چند هنگام تماشا کنم، طرح منظمی از همسازی میان رشته‌های مختلف انطباعات هست. لیکن هیوم از تبیین باور ما به وجود مستمر و مستقل اجسام که صرفاً و منحصرأ بر سیر بالفعل انطباعات متکی است خرسند نیست. از یک سو انطباعات در واقع از هم می‌گسلند، در حالی که از سوی دیگر ما بنا به عادت به وجود مستمر اجسام باور داریم. و صرف تکرار گسسته، ولو همسان، به تنهایی نمی‌تواند این باور را فرا آورد. باید آنجا دنبال «مبادی دیگری» بگردیم، و هیوم، چنانکه چشم می‌داریم، به ملاحظات روانشناختی توسل می‌جوید. «متخیله چون درون تسلسل اندیشیدن قرار گیرد، به پیشروی می‌گراید، حتی هنگامی که موضوعش از میان برخیزد، و مانند کشتی که پاروها به حرکتش انداخته باشند، در سیر خود بدون نیروی رانش تازه پیش می‌رود.»^{۱۲} همینکه ذهن به مشاهده همگونگی یا همسازی میان انطباعات آغاز کند، بر آن می‌گراید که این همگونگی را تاحد ممکن تمام گرداند. فرض وجود مستمر اجسام برای این غرض بسنده است و مفهومی از انتظام و همسازی بیشتر از آنچه حواس فراهم می‌آورند به ما می‌دهد. اما اگرچه همسازی ممکن است مایه پیدایی فرض وجود مستمر اشیا باشد، تصور ثبات برای تبیین فرض وجود متمایزشان، یعنی استقلالشان از ادراکات ما، لازم می‌آید. هنگامی که خو گرفته‌ایم که مثلاً ببینیم خورشید مدام در همان صورت پیدایی نخستینش باز می‌گردد، گرایش بدان داریم که این ادراکات مختلف و گسسته را یکسان بشمریم. لیکن تأمل به ما می‌نماید که ادراکات یکسان نیستند. بنابراین، برای رهانیدن خودمان از این تناقض، گسستگی را می‌پوشانیم یا از میان برمی‌داریم، «این گونه که فرض می‌کنیم که ادراکات گسسته به توسط وجودی واقعی که ما از آن ناآگاهیم به هم پیوسته‌اند.»^{۱۳}

راست است که این ملاحظات چندان روشنگر نیستند. و هیوم می‌کوشد تا دیدگاهش را دقیق‌تر و روش‌تر سازد. برای این کار، میان ظن «عامیان» و آنچه «دستگاه فلسفی» می‌نامد تمیز می‌نهد. عامیان عبارت‌اند از «همهٔ بخش نااندیشنده و نافلسفی نوع آدمی، یعنی همهٔ ما در زمانی.»^{۱۴} هیوم می‌گوید این مردم می‌انگارند که ادراکهایشان یگانه اعیان‌اند. «همان صورت مخیلی که بر حواس حاضر است، نزد ما جسم واقعی است؛ و ما به این صورتهای مخیل گسسته اینهمانی کامل اسناد

می‌کنیم.»^{۱۵} به‌سختن دیگر، عامیان چیزی از جوهر مادی لاک نمی‌دانند؛ اشیای مادی به‌دیده آنان صرفاً همان‌اند که ادراک می‌کنند. و نزد هیوم، گفتن این سخن به‌آن معنی است که به‌دیده عامیان عیان و ادراکات یکسان‌اند. و چون این را پیشاپیش مفروض گرفتیم، سپس با مشکلی روبه‌رو می‌شویم. از یک سو، «گذار هموار متخیله در امتداد تصورات مدرکات همانند، ما را وامی‌دارد تا اینهمانی کامل به آنها حمل کنیم.»^{۱۶} از سوی دیگر، شیوه گسیخته رخدادشان، یا چنانکه هیوم می‌گوید، نمودشان، ما را به این راه می‌برد که آنها را همچون هستیه‌های متمایز بنگریم. ولی این تناقض تشویش‌انگیز است، و باید آن را از میان برداشت. از آنجا که ما نمی‌توانیم به فداکردن گرایش پدیدآمده از گذار هموار متخیله تن دهیم، مبداء دوم را فدا می‌کنیم. راست است که در نمود ادراکات همانند، گسیختگیها بسا چندان طولانی و مکررند که نمی‌توانیم از آنها چشم‌پوشیم؛ اما در عین حال «نمودی گسیخته بر حواس، بضرورت متضمن گسیختگی در وجود نیست.»^{۱۷} از این رو می‌توانیم وجود مستمر اشیا را «توهم کنیم». با این همه، ما نه همان وجود مستمر اشیا را توهم می‌کنیم، بلکه به‌آن باور داریم. و، به‌زعم هیوم، این باور را می‌توان با ارجاع به حافظه تبیین کرد. حافظه شماره بسیاری از موارد ادراکات همانند را بر ما عرضه می‌دارد که در زمانهای مختلف پس از گسیختگیهای فراوان بازمی‌گردند. و این همانندی گرایشی را فرامی‌آورد که چنین ادراکهای گسیخته را یکسان بشمریم. در عین حال همچنین گرایشی فرامی‌آورد که ادراکات را به یاری فرضیه وجود مستمر به هم پیوندیم تا حمل اینهمانی به آنها را توجیه کنیم و از تناقضی بپرهیزیم که خصلت گسیخته ادراکاتمان گویا ما را به آن گرفتار می‌آورد. بنابراین، ما گرایش داریم که وجود مستمر اجسام را توهم کنیم. وانگهی، چون این گرایش از انطباعات روشن حافظه برمی‌خیزد، به این وهم روشنی می‌بخشد، «یا، به‌سختن دیگر، ما را به باور داشتن وجود مستمر جسم وامی‌دارد.»^{۱۸} زیرا باور عبارت از روشنی یک تصور است.

اما هر چند از این راه به باور داشتن وجود مستمر «محسوسات یا مدرکات» کشانده می‌شویم، فلسفه‌دیدگان ما را بر بطلان این فرض می‌گشاید. زیرا عقل به ما می‌نماید که مدرکاتمان وجودی مستقل از ادراکاتمان ندارند. و آنها همان اندازه بدون وجودی مستمرند که وجودی مستقل ندارند. بنابراین، فیلسوفان میان ادراکات و اشیا فرق نهاده‌اند. ادراکات گسیخته‌اند و به ذهن مدرک باز بسته‌اند: اشیا وجودشان بردوام و ایستاده به خویش است. ولی چنین نظریه‌ای این گونه حاصل می‌شود که نخست ظن عامی را بپذیریم و سپس کنارش بگذاریم، و نه همان دشواریهای لاحق به چنان ظن بلکه همچنین دشواریهای ویژه خود را دربر دارد. مثلاً، این نظریه متضمن فرض دسته دیدی از ادراکات است. چنانکه پیشتر دیدیم، ما نمی‌توانیم جز برحسب ادراکاتمان اشیا را به تصور

درآوریم. از این‌رو، اگر اشیا را علاوه بر ادراکات فرض کنیم، صرفاً ادراکات را مکرر می‌کنیم و همان‌گاه صفاتی چون ناگسستگی و استقلال به‌آنها حمل می‌کنیم که به ادراکات تعلق ندارند. بنابراین، نتیجه‌نهایی بررسی هیوم درباره‌ی باور ما به‌وجود مستمر و مستقل اجسام آن است که محملی عقلانی برای چنان باور نیست. در عین‌حال نمی‌توانیم بیخ این باور را بکنیم. می‌توانیم فرض مسلم بگیریم که «عقیده‌خواننده در لحظه‌ی کنونی هرچه باشد، تا یک‌ساعت دیگر معتقد خواهد شد که جهانی هم بیرونی هم درونی هست.»^{۱۹} تنها در سیر فعلی تأمل فلسفی است که شکاکیت در این باب ممکن است، و حتی آنجا هم شکاکیت فقط نظری است. باید توجه نمود که هیوم این نظریه را توصیه نمی‌کند که برخی کیفیات (کیفیات به اصطلاح دومین) ذهنی‌اند، درحالی که برخی دیگر (کیفیات نخستین) عینی‌اند. بخلاف، او می‌گوید که «اگر رنگها، اصوات، مزه‌ها و بوها صرفاً ادراکات‌اند، آنچه می‌توان تصور کرد دارای وجود مستمر و مستقل واقعی نیست؛ نه حتی حرکت و امتداد و درشتی، یعنی کیفیات نخستینی که مورد بیشترین تأکیدند.»^{۲۰} راست است که او تصدیق می‌کند «هنگامی که ما از علت به معلول استدلال می‌کنیم، نتیجه می‌گیریم که رنگ و صوت و مزه و بو هیچ‌کدام وجودی مستمر و مستقل ندارند.»^{۲۱} و «هنگامی که این کیفیات محسوس را طرد می‌کنیم، در گیتی هیچ‌چیز نمی‌ماند که همچو وجودی داشته باشد.»^{۲۲} هیوم یقین رسته‌های اصلی انتقاد بارکلی بر لاک را می‌پذیرفت، ولی فراتر از این دنبال او نمی‌رفت. زیرا هرچند بارکلی در پی ابطال آرای شکاکان و نیز ملحدان و ماده‌باوران بود، براهینش به‌زعم هیوم به شکاکیت می‌انجامند، از این حیث که «پذیرای پاسخ نیستند و ایقانی را فرامی‌آورند. یگانه اثرشان ایجاد آن حیرت و دودلی و پریشانی دمامد است که از شکاکیت حاصل می‌آید.»^{۲۳} البته می‌توان چنین پاسخ داد که دیدگاه هیوم شکاکانه‌تر از دیدگاه بارکلی است، چرا که او بر تناقضی بنیادین و سازش‌ناپذیر میان نتایج استدلال فلسفی و باور طبیعی، آگاهانه تأکید می‌ورزد. همچنین محل گفتگوست که او بر این می‌گراید که آرای بارکلی را نادرست فرانماید تا جایی که او را چنین نقش می‌کند که می‌خواسته است ظنهای «عامیان» را اصلاح کند. ولی هرچند این همه بسا که راست باشد، باید به یاد داشت که هیوم بفرجام جانب‌عامیان را می‌گیرد. مقصودش این است که ما گرایشی پرهیزناپذیر و ریشه‌کن‌نشده‌ی داریم بر اینکه به‌وجود مستمر و مستقل اجسام باور داشته باشیم. این گرایش فراآورنده باور است، و این باور در عامی و فیلسوف بر یکسان کار می‌کند. هرگونه کوشش در راه دادن محملی عقلی برای این باور ناکام می‌ماند. امکان دارد چیزی جدا از ادراکاتمان وجود داشته باشد، ولی نمی‌توانیم ثابت کنیم که حال چنین است. در عین‌حال هیچ‌کس زندگیش را برپایه

۱۹. همان، ص ۲۱۸. ۲۰. رساله ۱، ۴، ۴، ص ۲۲۸. ۲۱. همان، ص ۲۳۱. ۲۲. همان جا.

۲۳. پژوهش، ۱۲، ۱، ۱۲۲، حاشیه ص ۱۵۵.

مبادی شکاکانه نمی‌گذرانند یا نمی‌توانند بگذرانند. باور طبیعی هرآینه و بحق چیره است. به‌گمانم روشن است که مقدار زیادی از قوت اقناعی براهین هیوم براین مقدمه بازسته است که آنچه با آن بی‌واسطه آشناییم، ادراکاتمان است. افزون براین، چنان می‌نماید که او کلمه perception را به‌دو معنای فعل ادراک و عین مدرک به‌کار می‌برد. آشکار است که ادراکات ما گسیخته و جدایند. ولی انسان متعارف براین امر آگاه است، و، مثلاً، دو ادراک گسیخته خورشید را یکسان نمی‌گیرد. اگر بتوان گفت که او perception‌های خود را یکسان می‌گیرد، آنها را به معنای دوم کلمه perception [یعنی عین یا شیء مدرک] یکسان می‌گیرد. هیوم البته ممکن بود پاسخ دهد که نهادن این تمیز، یکسره عبارت از مصادره به مطلوب است؛ زیرا خود همین تمیز موضوع گفتگوست. در عین حال بحث را نمی‌توان به‌وجهی سودبخش پیش برد مگر آنکه تمایزهای زبانی را بدقت مرتب کرد. و بحث هیوم درباره مسئله به‌نظر من گرفتار همان عیبی است که وجه مشترک «شیوه تصورات» لاک و مشتقات آن است، یعنی لفظی چون idea [=تصور] یا perception [=ادراک، مدرک] به‌معنایی نامرسوم به‌کار می‌رود بی‌آنکه برای تمیز میان معانی نامرسوم و مرسوم توجه کافی بذل شود. و این نکته دارای اهمیت بسیار است. زیرا اگر این کلمات به‌معنای نامرسوم گرفته شود، نتایج فلسفی خطیری برمی‌آیند. براستی محل بحث است که این خود تجربه‌باوران‌اند که یکسره مصادره به‌مطلوب می‌کنند، و اینکه نتایج شکاکانه هیوم از کاربرد زبانی او برمی‌آیند. در عین حال دیدگاه کلی هیوم براین معنی که باور طبیعی که مشابه «باور» حیوانی است در زندگی آدمی غالب است یا باید باشد و عقل از توجیه این باورها ناتوان است — چنانچه «توجیه»^{۲۴} را به‌معنای چیزی بیشتر از دادن تبیینی روانشناختی درباره پیدایش باورها بگیریم —، دارای اهمیت تاریخی زیادی است. محتملاً همین دیدگاه وجه ممیز هیوم است و او را از لاک و بارکلی هر دو ممتاز می‌گرداند. البته لاک تا اندازه‌ای براین دیدگاه پیشی بسته بود؛ اما چنانکه دیدیم، فلسفه لاک دارای عنصر عقل‌باورانه بارزی بود. هیوم است که بر پایه‌ای بالاتر از همه دیگر تجربه‌باوران طراز کهن، جریان ضدعقل‌باورانه اندیشه را تجسم می‌بخشد. و خطاست که اعتنایمان چندان به شکاکیتش منحصر باشد که تأکید زیاد او را بر دخالت باور طبیعی نادیده بگیریم یا ناچیز بشمریم.

۲. ذهن و مسئله اینهمانی شخصی

به‌دیده هیوم، مسئله ذهن به پیچیدگی و دشواری مسئله جسم نیست. «جهان عقلی»^{۲۵}، هرچند گرفتار به غوامض بی‌نهایت است، مبتلا به چنان تناقضهایی که در جهان طبیعی کشف کرده‌ایم نیست. آنچه درباره آن دانسته است، با خودش سازگار درمی‌آید؛ و آنچه نادانسته است، باید رضا

دهیم که به همان حال بگذاریم.»^{۲۶} چنانکه خواهیم دید، تأمل بیشتر هیوم را به نتیجه کمتر خوشبینانه‌ای راه برد؛ ولی آغاز سخنش چنین است.

هیوم نخست به موضوع غیرمادیت (تجرد)^{۲۷} نفس می‌پردازد و می‌گوید پرسش اینکه آیا ادراکات با جوهری مادی یا نامادی ملازمه دارند^{۲۸}، پرسشی بی‌معنی است، به آن حیث که ما نمی‌توانیم معنای روشنی به آن بار کنیم و بنابراین نمی‌توانیم به آن پاسخ دهیم. نخست آنکه آیا ما تصویری از جوهر داریم؟ اگر داریم، انطباق فراآورنده این تصور چیست؟ امکان دارد بگویند که ما از آن رو تصویری از جوهر داریم که می‌توانیم آن را به «چیزی که ممکن است به خودی خود وجود داشته باشد» تعریف کنیم. ولی این تعریف درخور هرچیز تصورپذیر است. زیرا هرچیز که به روشنی و تمایز تصورپذیر است، می‌تواند تا جایی که سخن برسر امکان است موجود باشد. از این رو تعریف نمی‌تواند برای بازشناختن جوهر از عرض یا نفس از ادراکات به کار آید. دوم آنکه مراد از «ملازمه»^{۲۹} چیست؟ «ملازمه داشتن با چیزی، برای نگاهداری وجود ادراکات ما لازم فرض می‌شود. برای نگاهداری وجود يك ادراك هيچ چیز لازم نمی‌نماید. بنابراین، ما هیچ تصویری از ملازمه نداریم.»^{۳۰} ادراکات نمی‌توانند با جسمی ملازمه داشته باشند. زیرا برای این کار می‌باید در مکان حاضر باشند. ولی سخنی محال است که مثلاً بگوییم انفعالی به نسبت با تأملی اخلاقی مکان گیر است، چنانکه بالا یا پایین آن، در سوی راست یا چپ آن، ایستاده است. لیکن چنین بر نمی‌آید که ادراکات با جوهری نامادی ملازمه توانند داشت. «آن میزی که هم‌اکنون به دیده من می‌نماید، فقط يك مدرک است و همه کیفیاتش کیفیات يك مدرک اند. آشکارترین همه کیفیاتش امتداد است. مدرک فراهم آمده از اجزاست.»^{۳۱} ولی مقصود از این گفته چیست که مدرکی ممتدبا جوهری نامادی ملازمه دارد؟ نسبت مفروض، تبیین‌ناپذیر است. گفتن اینکه ادراکات باید با چیزی ملازمه داشته باشند، مصادره به مطلوب است. برآستی شیئی ممکن است وجود داشته باشد و با این همه هیچ کجا وجود نداشته باشد. «و من قائلم که این حال نه همان ممکن است بلکه بخش بیشتر هستیها به این شیوه وجود دارند و باید وجود داشته باشند.»^{۳۲}

سخنان هیوم درباره میز آشکارا از پیش مفروض می‌گیرند که آنچه من می‌شناسم، آنگاه که میز را می‌شناسم، عبارت از يك مدرک است. امکان دارد که چیزهایی سوای مدرکات باشند؛ ولی در چنین حال، نمی‌توان دانست که چیستند. ما محدود به مدرکاتیم. به گمانم این پیش فرض همچنین در یرهانی حاضر است که او می‌آورد برای باز نمودن آنکه نظریه نفس به منزله جوهری نامادی از

۲۶. رساله، ۱، ۴، ۵، ص ۲۳۲.

27. immateriality 28. inhere 29. inhesion

۳۰. همان، ص ۲۳۴. ۳۱. همان، ص ۲۳۹. ۳۲. همان، ص ۲۳۵.

آنچه او، شاید به طنز، «فرضیه قبیح» اسپینوزا می خواند بفرجام تمیز ناپذیر است. نخست جهان اشیا یا اجسام هست. همه آنها به زعم اسپینوزا حالات^{۳۳} يك جوهر یا يك موضوع^{۳۴} هستند. دوم، جهان اندیشه هست، یا جهان انطباعات و تصورات من. «حکیمان لاهوتی» به ما می گویند که اینها حالات جوهری بسیط و نامتمد، یعنی نفس، هستند. ولی ما نمی توانیم میان مدرکات و اشیا تمیز بگذاریم، و نمی توانیم نسبتی بیابیم، خواه نسبت پیوند خواه نسبت ناسازی، که بر یکی مؤثر باشد و بر دیگری نه. بنابراین، اگر به اسپینوزا خرده بگیریم که جوهرش باید با حالات آن یکسان^{۳۵} باشد، وانگهی جوهرش باید با حالات ناهمساز یکسان باشد، درست همان ایراد را می توان در رد فرضیه حکمای لاهوتی پیش کشید. نفس نامادی باید مثلاً با میزها و صندلیها یکسان باشد. و اگر تصویری از نفس داریم، این تصور خودش يك مدرک و يك حالت خواهد بود. بدین گونه کارمان به نظریه اسپینوزا در باب جوهر یگانه^{۳۶} خواهد انجامید. خلاصه، هر برهانی بر محالی این گفته که همه به اصطلاح اشیا ی طبیعی عبارت از حالات يك جوهرند، همچنین به کار نمودن محالی این گفته می آید که همه انطباعات و تصورات، یعنی همه ادراکات، عبارت اند از حالات جوهری نامادی یا نفس. و همه براهین انگیزته بر اثبات آنکه ادراکات حالات نفس اند، همچنین به اثبات فرضیه اسپینوزا می گزیند. زیرا ما نمی توانیم میان ادراکات و اشیا تمیز بگذاریم و درباره یکی گزاره هایی بدهیم که درباره دیگری انطباق نپذیرند.

البته قصد هیوم آن نیست که به سود یگانه انگاری^{۳۷} اسپینوزا برهان آورد. او به «برهان شخصی»^{۳۸} مشغول است و می کوشد تا باز نماید که نگرشی لاهوتی به نفس مانند نظریه اسپینوزا در معرض انتقاد است. نتیجه ای که می گیرد آن است که «مسئله راجع به جوهر نفس بر اطلاق فهم ناپذیر است. همه ادراکات ما پذیرای اتحاد مکانی^{۳۹} نیستند، خواه با آنچه متمد است خواه با آنچه نامتمد است؛ زیرا بعضی شان بر يك گونه اند و بعضی بر گونه دیگر.»^{۴۰} پس بهتر است که مسئله راجع به جوهر نفس را یکسو نهاد. زیرا هیچ معنایی نمی توانیم از آن دریابیم.

ولی اگر جوهری خواه متمد خواه نامتمد نیست که بتوان «نفس» نامش نهاد، اینهمانی شخصی^{۴۱} چه می شود؟ هیوم آشکارا ناگزیر از انکار این است که ما تصویری از «خود»^{۴۲} به تمایز از ادراکاتمان داریم. می گوید برخی فیلسوفان خیال می کنند که ما همیشه از «خود» همچون چیزی که در وضع پایداری از خودسانی^{۴۳} است آگاهیم. ولی اگر ما تصور واضح و فهم پذیری از «خود»

33. modifications 34. subject 35. identical 36. one substance 37. monism
38. argumentum ad hominem 39. local union

۴۰. همان، ص ۲۵۰.

41. personal identity 42. self 43. self-identity

داشته باشیم، باید مشتق از انطباعی باشد. با این همه، «خود یا شخص عبارت از انطباعی یگانه نیست، بلکه چیزی است که انطباعات و تصورات چندگانه ما بنا بر فرض به آن برگشت دارند. اگر انطباعی تصور خود را پدید می آورد، این انطباع باید در تمام سیر زندگانی ما همواره بريك حال بماند، چرا که فرض می کنند که خود به این شیوه وجود دارد. ولی هیچ انطباع ثابت و تغییرناپذیری وجود ندارد... و در نتیجه همچو تصویری وجود ندارد.»^{۴۴} همه ادراکات ما تمیزپذیر و جدایی پذیرند، و نمی توان «خود»ی جدا از ادراکات یا در بنیاد آنها کشف کرد. «من که هرگاه به کنه درون آنچه خودم می نامم می روم، همیشه به گونه ای ادراک خاص و جزئی برمی خورم: ادراک گرمی یا سردی، روشنی یا تیرگی، مهر یا کین، درد یا لذت. من هرگز هیچ گاه خودم را بدون ادراک نمی یابم، و هرگز نمی توانم جز ادراک چیزی را مشاهده کنم.... اگر کسی پس از تأمل جدی و فارغ از تعصب می اندیشد که مفهوم دیگری از خودش دارد، باید اقرار کنم که مرا یارای استدلال با او نمی ماند. آنچه می توانم بر او روا دارم تنها آن است که او نیز ممکن است مانند من برحق باشد، و میان ما در این باب اختلاف ماهوی هست. شاید او چیزی بسیط و مستمر را که خودش می خواند ادراک کند، هرچند من بیقینم که هیچ همچو میدائی درمن نیست.»^{۴۵} پس نتیجه هیوم آن است که «ذهن گونه ای تئاتر است که در آن ادراکات چندگانه پیاپی پیدا می آیند، می گذرند، باز می گذرند، آرام آرام می روند و در تنوعی بی نهایت از احوال و مواقع به هم می آمیزند. به تعبیر درست، نه در يك گاه بساطتی^{۴۶} در آن هست نه اینهمانی در گاه دیگر؛ حال، گرایش طبیعی ما به توهم آن بساطت و اینهمانی هرچه خواهد، باشد. تشبیه تئاتر نباید ما را گمراه کند. فقط ادراکات پیاپی اند که ذهن را برمی سازند؛ ما کمترین مفهومی نه از مکانی داریم که جلوه گاه این صحنه ها است نه از مصالحی که چنین مکانی را فراهم می آورند.»^{۴۷}

پس علت گرایش ما به حمل اینهمانی و بساطت به ذهن چیست؟ به زعم هیوم، ما بر این می گراییم که دو تصور اینهمانی و رشته ای از اعیان منسوب را با هم مشتبه گیریم. مثلاً، بدن جانداران عبارت از يك مجموعه است، و اجزای سازنده اش مدام در حال دگرگونی اند: بدن جانداران به معنای دقیق با خود یکسان نمی ماند. ولی دگرگونیها به طور عادی تدریجی اند و مدام به ادراک در نمی آیند. وانگهی، اجزا به یکدیگر منسوب اند و با یکدیگر وابستگی و پیوستگی متقابل دارند. بدین سان ذهن بر این می گراید که گویی گسستگیها را نادیده گیرد و خودسانی پایدار به مجموعه اسناد کند. در مورد ذهن آدمی، رشته ای متوالی از ادراکات منسوب به هم هست. حافظه با برانگیختن صورتهای مخیل

۴۴. رساله، ۱، ۴، ۶، ص ۲۵۱-۲. ۴۵. همان، ص ۲۵۲.

ادراکات گذشته، نسبتی از همانندی میان ادراکات فراهم می‌آورد: و متخیله بدین وجه نرم‌تر و آسان‌تر زنجیره را می‌پیماید، چندان که زنجیره همچون شیئی مستمر و پاینده می‌نماید. افزون بر این، ادراکات ما به میانجی نسبت علی، نسبت متقابل با همدیگر دارند. «انطباعات ما تصورات مطابقشان را پدید می‌آورند: و این تصورات به نوبه خود انطباعات دیگری را فرامی‌آورند. يك اندیشه، اندیشه دیگر را بیرون می‌راند و اندیشه سومی را به دنبال خود می‌کشد و به واسطه همین اندیشه، خودش به نوبه بیرون رانده می‌شود.»^{۴۸} اینجا باز حافظه دارای اهمیت اصلی است. زیرا تنها به دستکاری حافظه است که می‌توانیم از نسبت‌های علی میان ادراکاتمان آگاهی یابیم. از این رو، حافظه را باید سرچشمه اصلی تصور اینهمانی شخصی شمرد. بر فرض حافظه، ادراکاتمان به یاری تداعی در متخیله به هم می‌پیوندند، و ما اینهمانی را به چیزی اسناد می‌کنیم که در واقع رشته گسسته‌ای از ادراکات منسوب است. برآستی اگر فلسفه کار ما را تصحیح نکند، ما مبدائی یگانه‌ساز یا «خود»ی پایدار به تمایز از ادراکاتمان «توهم می‌کنیم». اگر این «وهم» را کنار بگذاریم، همه پرسش‌های راجع به اینهمانی شخصی را «باید دشواریهای نحوی»^{۴۹} شمرد نه فلسفی.^{۵۰} یعنی، پرسش اینکه آیا در موردی مفروض درست است که درباره چیزی اینهمان یا یکسان^{۵۱} سخن گفت یا نه، مسئله‌ای زبانی است.

بر فرض تحلیل پدیده باورانه هیوم از «خود»، بحث در اینکه آیا او به نامیرندگی نفس باور داشت یا نه، بحثی ناسزا است. راست است که او امکان بقا را به تصریح انکار نمی‌کرد. جیمز بازول^{۵۲} گزارش می‌دهد که در واپسین گفتگویش با هیوم، در هفتم ژوئیه ۱۷۷۶، از فیلسوف پرسید که آیا ممکن نمی‌پندارد که آخرتی باشد. هیوم پاسخ داد که تکه زغال سنگی را که بر آتش نهاده‌اند ممکن است نسوزد. به سخن دیگر، اگر هیوم قصدش آن بود که گفته‌اش را به جد بگیرند، بقا يك امکان منطقی است. لیکن افزود که توهمی سخت خلاف عقل است که او وجود جاویدان داشته باشد. و از سخنانش در باب این مضمون در جای دیگر، به قدر کافی روشن است که او نه همان نمی‌اندیشید که جاودانگی نفس را می‌توان مبرهن داشت، خواه به برهانهای مابعدالطبیعی خواه به برهانهای اخلاقی، بلکه همچنین او خودش به آن باور نداشت. و این ناباوری به دیده من همان چیزی است که اگر بیان او را درباره «خود» به یاد بسپریم می‌توان چشم داشت.

لیکن افزودن این نکته مهم است که هیوم پی برد که بیان او درباره «خود» دشواریهایی را پیش می‌آورد. در «ضمیمه» رساله، اقرار می‌کند که چون کار به تبیین این معنی می‌رسد که چه چیز

۴۸. همان، ص ۲۶۱.

49. grammatical

۵۰. همان، ص ۲۶۲.

51. identical

52. James Boswell

ادراکات متمایز ما را به هم پیوند می‌دهد و ما را وامی‌دارد تا بساطت و اینهمانی واقعی به آنها حمل کنیم، «آگاهم که شرح من بسیار نارساست، و جز گواهی ظاهری استدلالهای پیشین چیزی نمی‌توانسته است که ما را به پذیرفتش وادارد. اگر ادراکات عبارت از وجودهای متمایز باشند، تنها هنگامی تشکیل يك کل می‌دهند که به هم پیوندند... ولی همه امیدهایم بر باد می‌روند آنگاه که به تبیین مبادی می‌رسم که ادراکات متوالی ما را در اندیشه یا آگاهیمان به هم یگانه می‌سازند. من از کشف نظریه‌ای که مرا در این باب خرسند گرداند ناتوانم. کوتاه سخن آنکه دو مبدأ وجود دارند که من نمی‌توانم با هم سازگارشان کنم؛ و مرا نمی‌رسد که هیچ کدامشان را وانهم. این دو مبدأ عبارت‌اند از: همه ادراکات متمایز ما وجودهایی متمایزند، و ذهن هرگز رابطه‌ای واقعی میان وجودهای متمایز ادراک نمی‌کند... من به سهم خود باید شکاکیت را دستاویز خود نهم و اعتراف کنم که این مشکل بر فهم من گران می‌آید.»^{۵۳} هیوم حق داشت که به بیانش درباره «خود» و اینهمانی شخصی احساس شک کند. گذشته از خرده‌هایی که امکان دارد مثلاً بر کاربرد ایهام‌آمیزش از کلمه identity [= اینهمانی، هویت] گرفت،^{۵۴} او تبیینی واقعی از کارکرد حافظه به‌دست نمی‌دهد، هرچند بر اهمیتش تأکید می‌ورزد. و به توضیحی حاجت هست. زیرا دریافتش آسان نیست که حافظه بنابر نظریه او چگونه ممکن است. وانگهی، چنانکه او تصدیق دارد، اگر بتوان به‌لحاظی گفت که ذهن مجموعه را گرد می‌آورد، چگونه می‌تواند این کار را بکند هنگامی که با مجموعه‌ای که هر عضوش چیزی متمایز است یکسان گرفته شده است؟ آیا يك ادراک، از آگاهی بر ادراکهای دیگر برخوردار است؟ اگر آری، چگونه؟ به‌نظر من دشواریها به‌هیچ‌رو کاهش نمی‌یابند چنانچه ما چاره‌گری تجربه‌باوران نوین را در وصف ذهن به‌منزله يك «ساختمان منطقی» بنا یافته از رویدادهای روانی^{۵۵} اختیار کنیم. در واقع، درست همان دشواریها بازمی‌گردند؛ و در هر تبیین پدیده‌باورانه درباره «خود» به‌ناچار بازمی‌گردند.

۳. وجود و ذات خدا

پیش از آنکه به شرح مجمل آرای هیوم درباره وجود خدا بپردازیم، سزاوار است که شمه‌ای در باب نگرش کلی شخص خودش به دین بگوییم. او کالونی کیش بار آمد، ولی در آغاز جوانی از عقایدی که در کودکی به‌او آموخته بودند دست کشید. لیکن بر رغم بیزاری مسلّمش از کیش کالونی، خطاست که نگرش او را به دین چیزی فراتر از بیان واکنشی دشمنانه به الهیات و انضباطی دینی که

۵۳. رساله، ص ۶-۶۳۵. ۵۴. مراد ضمنی او، دست‌کم در لفظ، گویا این است که ما به ادراکاتمان اینهمانی اسناد

می‌کنیم. ولی ما آشکارا چنین نمی‌کنیم، حتی اگر ادراکاتمان را افعال يك ذهن پاینده بینگاریم.

55. psychic events

بر سالهای نوجوانیش سایه افکنده بودند بپنداریم. حق چنین می‌نماید که او همینکه کیش کالونی آغازینش را یکسو نهاد، دین نزد او عبارت شد از يك پدیده صرفاً بیرونی که پاسخی کم یا هیچ درون خود او برمی‌انگیخت. از این حیث، او آدمی «بی‌دین» بود. هیوم با آگاهی بر دخالت دین در زندگانی آدمی، به سرشت و توانایی دین علاقه می‌نمود. ولی علاقه‌اش گویا از بیرون بود. به‌علاوه، او به این نتیجه رسید که تأثیر دین به‌هیچ رو سودبخش نیست. مثلاً، می‌اندیشید که دین چون مردم را تشویق می‌کند که برای انگیزه‌هایی سوای دوستی فضیلت از بهر خودش عمل کنند، به اخلاق آسیب می‌زند. در رساله‌اش درباره تاریخ طبیعی دین، تحول از شرك^{۵۶} تا توحید^{۵۷} را پی می‌جوید. به ایزدان^{۵۸} و ایزدبانوان^{۵۹} چندانکه شرك که همان آدمیزادگانی با ابعاد بزرگتر بودند، همواره صفات گوناگون و افزاینده کمال اسناد می‌شد، مثلاً با گونه‌ای مداهنه، تا اینکه سرانجام هستی یزدانی^{۶۰} به عدم تناهی^{۶۱} موصوف گشت و عدم تناهی متضمن توحید بود. اما با آنکه در سیر تحول دین کاهش اندیشه‌های خرافه‌آمیز مشهود بوده است، گذار از شرك به توحید نیز با رشد تعصب‌ورزی، شیفتگی عقیدتی و غیرت بی‌اعتدال همراه بوده است، همچنان که رفتار مسلمانان عثمانی و مسیحیان این معنی را بازمی‌نماید. باز، تصور عظمت و جلال خدای نامتناهی، مشوق تأکید بر خوارداری نفس و زهد و نفس‌کشی بوده است که برای ذهنیت روزگار شرك بیگانه بود. وانگهی، در حالی که مثلاً در یونان باستان عقیده‌دینی به‌سانی که مسیحیان تلقیش می‌کنند وجود نداشت، و فلسفه از قید و بندالهیات عقیدتی و جزمی رها بود، در جهان مسیحی از فلسفه در خدمت آموزه‌های لاهوتی سوءاستفاده شده است. هیوم البته دین را به بیانی صریح و فاش سراسر رد نمی‌کند: او میان دین راستین از يك سو و خرافه‌اندیشی و تعصب‌ورزی از سوی دیگر تمیز می‌گذارد. ولی هنگامی که در نوشته‌هایش به جستجوی شرحی در باب مرادش از دین راستین برمی‌آییم، می‌بینیم که محتوای آن بغایت کم‌مایه است.

در پژوهش درباره فهم آدمی، قسمت یازدهم برحسب عنوانش به موضوع گونه‌ای عنایت و آخرت پرداخته است. هیوم برای آنکه دست خودش را آزاد بگذارد، گفته‌های خودش را در دهن دوستی اپیکوری مشرب^{۶۲} می‌گذارد که، به درخواست هیوم، نطقی تخیلی برای آتیان ایراد می‌کند. سخنران می‌گوید که فیلسوفان دینی به‌جای قناعت کردن به سنت، «نسنجیده دل بر این کوشش می‌نهند که تا کجا می‌توانند دین را بر پایه مبادی عقل استوار دارند؛ و به این وسیله به‌جای رفع شکهایی که بطبع از پژوهشی ساعیانه و دقیق برمی‌خیزند آنها را برمی‌انگیزند.»^{۶۳} او سپس می‌گوید

56. polytheism

57. monotheism

58. gods

59. goddesses

60. the divine

61. infinity

62. Epicurean

که «برهان عمده یا یگانه بر وجودی الهی، ناشی از سامان طبیعت است.... شما تصدیق می کنید که این برهانی برگرفته از معلولها به علتهاست. از سامان کار استنتاج می کنید که ناگزیر تدبیر و اندیشه ای پیشین در کارگر بوده است. اگر نتوانید که این نکته را مسجل بدارید، تصدیق می کنید که استنتاجتان فرومی ماند: و شما برآنید که استنتاج را در گستره فراختری از آنچه پدیده های طبیعت توجیه می کنند برقرار نکنید. اینها تصدیقات شمایند. من می خواهم که نتایج را معلوم بدارم.»^{۶۴}

این «نتایج» کدام اند؟ نخست، هنگام استنباط علتی خاص از يك معلول، روانیست که به علت کیفیاتی حمل کنیم جز آنهایی که واجباند و برای پدیدآوردن معلول بس می آیند. دوم، روانیست که با علت استنباط شده آغاز کنیم و معلولهایی سوای معلولهای هم اکنون دانسته استنباط کنیم. در مورد مصنوع یا کار هنری ساخته انسان، می توان براستی حجت آورد که صانع دارای صفات معینی است به جز صفاتی که بلافاصله در معلول آشکارند. ولی این احتجاج تنها از آن رو شدنی است که ما پیشاپیش با آدمیان و صفات و توانشها و شیوه های معمول کردارشان آشناییم. لیکن در مورد خدا، این شرط برقرار نیست. اگر من می اندیشم که جهان به سانی که آن را می شناسم مستلزم علتی عاقل است، می توانم وجود چنین علتی را استنباط کنم. اما نمی توانم بحق استنباط کنم که چنان علت دارای صفات دیگری است، مثلاً خصال اخلاقی، یا معلولهای دیگری سوای آنهایی که هم اکنون بردن شناخته اند پدید تواند یا خواهد آورد. البته امکان دارد که صفات دیگری داشته باشد؛ ولی من این را نمی دانم. و هرچند حدس روا باشد، باید تصدیق کرد که صرف حدس است، یعنی حکمی نه درباره امر واقع شناخته بلکه درباره امکان محض. «دوست» هیوم نمی گوید که او استنباط از نظام طبیعت به طراح و علتی عاقل را استنباطی معتبر و یقینی می انگارد. به خلاف، «نایقینی است؛ چرا که موضوع یکسره بیرون از دسترس تجربه آدمی قرار گرفته است.»^{۶۵} ما می توانیم نسبت علی را تنها هنگامی برقرار داریم که بهم پیوستگی ثابت را مشاهده کنیم، و تا جایی که مشاهده می کنیم. ولی خدا را به هیچ رو نمی توانیم مشاهده کنیم، و پدیده های طبیعی به رغم هرگونه فرضیه تبیین گری که اختیار کنیم، بر همان حال خود می مانند. «من سخت در شکم که آیا امکان دارد که علتی را تنها به معلولش شناخت.»^{۶۶} براستی، فرضیه دینی يك راه تعلیل پدیده های دیدنی جهان است؛ و ممکن است فرضیه ای صادق باشد ولو صدقش نایقینی است. درعین حال فرضیه ای نیست که از آن بتوانیم امور واقعی جز آنهایی که هم اکنون می شناسیم استنتاج کنیم. همچنین نمی توانیم مبادی و حقایق کلی برای کردار از آن بیرون بکشیم. از این حیث، فرضیه ای «بی فایده» است. «بی فایده است زیرا که شناخت ما از این علت چون ناشی از گردش طبیعت است،

۶۴. پژوهش، ۱۱، ۱۰۵، ص ۱۳۵-۶. ۶۵. پژوهش، ۱۱، ۱۱۰، ص ۱۴۲. ۶۶. پژوهش، ۱۱، ۱۱۴.

هرگز نمی‌توانیم بنابر قواعد استدلال درست با استنباطی جدید از علت بازگردیم، و یا با بخشیدن افزوده‌هایی به گردش معمول و تجربه‌شده طبیعت، مبادی نوینی دربارهٔ کردار و رفتار برقرار داریم.^{۶۷}

نگرشی با همین ماهیت منتها با تفصیل بیشتر در همپرسه‌هایی دربارهٔ دین طبیعی بیان می‌شود که به خواست هیوم پس از مرگش منتشر شد. نام کسانی که در همپرسه‌ها شرکت جسته‌اند، کِلِئانتِس^{۶۸} و فیلو^{۶۹} و دِمِئا^{۷۰} است، و گفت‌ووشنودشان را پامفیلوس^{۷۱} به هِرْمیپوس^{۷۲} گزارش می‌دهد. هیوم به تن خویش نمایان نمی‌شود؛ و نیز نمی‌گوید که از آرای بیان‌شده کدام از آن اوست. پامفیلوس به «ذوق فلسفی دقیق کِلِئانتِس»، «شکاکیت‌بی‌قیدانهٔ فیلو» و «دینداری خشک و نرمش‌ناپذیر دِمِئا» اشاره می‌کند.^{۷۳} بنابر این، بارها گفته‌اند که هیوم خود را با کِلِئانتِس یکی می‌گیرد. هواداران این نظر می‌توانند به سخنان پایانی همپرسه‌ها توسل جویند، آنگاه که پامفیلوس می‌گوید: «با بازیابی جدی در کل سخنان، ناچار می‌اندیشم که مبادی فیلو محتملتر از مبادی دِمِئا هستند، ولی مبادی کِلِئانتِس باز نزدیکتر به حقیقت می‌آیند.»^{۷۴} افزون بر این، هیوم در نامه‌ای به سر گیلبرت الیوت^{۷۵} در ۱۷۵۱، می‌گوید که کِلِئانتِس «قهرمان همپرسه» است و هر چیزی که الیوت بتواند برای نیرودادن به دیدگاه کِلِئانتِس بیندیشد، برای او «بسیار مقبول» است. اما اگر بناست که هیوم را با کِلِئانتِس یکی بگیریم، باید اعتقادی استوار به برهان اتقان صنع یا برهان از روی طرح و تدبیر^{۷۶} به‌او نسبت دهیم. «به‌یاری این برهان پسینی و تنها به یاری همین برهان است که ما وجود يك خدا و همسانی او را با ذهن و عقل آدمی در عین حال اثبات می‌کنیم.»^{۷۷} ولی هرچند هیوم بی‌گمان با رد کِلِئانتِس بر آنچه او براهین پیشینی می‌نامد همداستان بود، و با این دعوی کِلِئانتِس همراهی بود که «کلمات واجب‌الوجود هیچ معنایی ندارند، یا، به تعبیر دیگر، معنایی همساز ندارند»^{۷۸}، به‌دیدهٔ من بسیار نامحتمل می‌نماید که او برهان از روی طرح و تدبیر را برهانی قاطع می‌دانست. زیرا این با مبادی فلسفی کلی او همساز در نمی‌آمد. همچنین با آن قسمتی از پژوهش نخستین نمی‌سازد که بالا به‌آن اشاره رفت. زیرا اگرچه هیوم در این قسمت دوستی خیالی را سخنگوی خود می‌نهد، در شخص خویشتن است که می‌گوید: «من بسیار شك دارم که ممکن باشد علتی را تنها به معلولش شناخت، چنانکه شما از آغاز فرض گرفته‌اید.»^{۷۹} به‌نظر من در همپرسه‌ها آن کسی که هیوم را باز می‌نماید فیلو است نه کِلِئانتِس، تا جایی که بتوان گفت که شرکت جویندهٔ ویژه‌ای در

۶۷. پژوهش، ۱۱، ۱۱۰، ص ۱۴۲.

68. Cleanthes 69. Philo 70. Demea 71. Pamphilus 72. Hermippus

۷۳. همپرسه‌ها، «پیشگفتار»، ص ۱۲۸. ۷۴. همپرسه‌ها، ۱۲، ص ۲۲۸.

75. Sir Gilbert Elliot 76. argument from design

۷۷. همپرسه‌ها، ۲، ص ۱۴۳. ۷۸. همپرسه‌ها، ۹، ص ۱۹۰. ۷۹. پژوهش، ۱۱، ۱۱۵، ص ۱۴۸.

گفت و شنود باز نمای اوست. هیوم به پروردن بحثی در باب مسائل شناخت ما از وجود و ذات خدا روی آورد، و این فرض ضرورتی ندارد که او می‌خواست خودش را منحصرأ خواه با فیلو خواه با کلائتس یکی بگیرد. ولی تا آنجا که آرای آنان ضد همدیگرند، به گمان من وجه عاقلانه همین می‌نماید که هیوم را با آرای فیلو پیوسته بدانیم نه با آرای کلائتس. چنین پیداست که کلائتس برای پامفیلس قهرمان همپرسه‌ها است نه برای هیوم؛ و هرچند هیوم هنگام نشان دادن روایت ناتمامی از تصنیف به الیوت دوستانه از او دعوت کرد که اندیشه‌هایی برای تقویت دیدگاه کلائتس ارائه کند تا جاذبه درامی همپرسه را نگاه دارد، این حال در این واقعیت تغییری نمی‌دهد که گرایش بخش هفتم، قسمت نهایی تصنیف، بر رغم سخنان پایانی پامفیلس، بر این است که دیدگاه فیلو را نیرو بخشد نه دیدگاه کلائتس را.

پس اگر آنجا که فیلو و کلائتس بواقع معارض همدیگرند فرض کنیم که اولی نزدیکتر از دومی مبین رای هیوم است، درباره نگرش هیوم به شناخت ما از وجود و ذات خدا به کدام نتیجه می‌رسیم؟ پاسخ را می‌توان در عبارت مکرر منقول فیلو داد: «اگر تمام الهیات طبیعی، چنانکه برخی مردم گویا قائل‌اند، به یک گزاره ساده، ولو قدری ایهام‌آمیز، دست‌کم تعریف نشده به این معنی منحل شود که علت یا علل سامان در گیتی احتمالاً تشابه دوری با عقل آدمی دارد: اگر این گزاره پذیرای مصداق، تغیر یا تبیین جزئیت نباشد: اگر مفید استنباطی نباشد که بر زندگی انسان تأثیر گذارد یا بتواند منشأ گونه‌ای فعل یا ترك باشد: و اگر تشابه را، به سانی که ناقص است، فراتر از عقل آدمی نتوان برد و ممکن نباشد که آن را با هیچ‌وجه ظاهری از احتمال به دیگر کیفیات ذهن منتقل کرد: اگر حال بواقع چنین باشد، پژوهنده‌ترین، اندیشنده‌ترین و دیندارترین انسان بیش از این چه می‌تواند بکند که تصدیق فلسفی ساده‌ای برای این گزاره قائل باشد، همچنان که اغلب چنین پیش می‌آید، و باور بدارد که براهین مبنای آن از خرده‌هایی که بر آن می‌گیرند بیشت‌رند؟»^{۸۰} اینجا ما از توسل به این گزاره ساده چاره نداریم که علت یا علل سامان در جهان احتمالاً تشابه دوری با عقل آدمی دارد. سخن بیشتری نمی‌توان گفت. هیچ‌گونه حکم ایجابی درباره کیفیات اخلاقی «علت یا علل» داده نمی‌شود. به علاوه، این گزاره صرفاً نظری است، بدان معنی که هیچ نتیجه‌ای را نمی‌توان بحق از آن گرفت که در کردار دینی یا اخلاقی انسان تأثیر بگذارد. بنابر این، «دین راستین» به تصدیق گزاره‌ای صرفاً نظری راجع به احتمال تحویل می‌یابد. این دیدگاهی است که با قسمت یازدهم پژوهش نخستین می‌سازد، و حدی است که تا آنجا هیوم آماده است برود.

بازول قول هیوم را در پایان عمر او چنین ثبت می‌کند که او از وقتی که آغاز به خواندن مصنفات لاک و کلارک گذاشت، هرگز اعتقادی به دین پیدا نکرد. احتمالاً مقصودش آن بود که چون به

بررسی دفاع عقلانی از الهیات طبیعی و دین در مصنفات این فیلسوفان آغازید، حجت‌هایشان را چندان سست یافت که از باورداشتن به نتایج آنها دست برداشت. نظر هیوم این بود که دین از انفعالاتی همچون ترس از بلا و امید به بهره‌یابی یا بهبود سامان کار سرچشمه می‌گیرد، آنگاه که این انفعالات به قدرتی نادیدنی و عاقل معطوف‌اند. به‌مرور زمان آدمیان کوشیدند تا وجهی عقلایی به دین ببخشند و حجت‌هایی بر اعتقاد بیابند؛ اما بیشتر این حجت‌ها تاب تحلیل انتقادی را نمی‌آوردند. هیوم می‌اندیشید که این سخن درباره حجت‌های انگلیخته لاک و کلارک و دیگر فیلسوفان مابعدالطبیعی راست می‌آید. لیکن گرایشی شبه خودانگیخته^{۸۱} هست بر اینکه جهان را چنان بشمرند که انگاری نشانگر گواه بر طرح و تدبیر است؛ و به‌شرط آنکه سخنی بیشتر نگوئیم، خلاف عقل نیست که بگوئیم محتمل است که علت یا علل پدیده‌ها، این علل هرچه باشند، گونه‌ای تشابه با آنچه عقل می‌نامیم دارند. ولی در نهایت، جهان رازی پوشیده و ناکاویدنی است، و ما شناختی یقینی از علت‌های فرجامین نتوانیم داشت.

بسا که خواننده پاسخی سراسر است به این پرسش را چشم بدارد که آیا هیوم را باید ملحد دانست یا لادری یا خداپرست. ولی دادن «پاسخی سراسر» به این پرسش آسان نیست. چنانکه پیش از این اشاره رفت، او از تصدیق اعتبار براهین مابعدالطبیعی بر وجود خدا روی می‌گرداند؛ یعنی، از تصدیق این نکته که وجود خدا مبرهن داشتنی است روی می‌گرداند. کار او بازجست برهان از روی طرح و تدبیر است که آن را راهبر به «فرضیه دینی» می‌داند. از روی همپرسه‌ها پیداست که او هیچ صورتی از برهانی را که بیشترینه بر پایه قیاس تشبیه میان ساخته‌های صنایع آدمی و جهان استوار است خوش نمی‌داشت. لیکن اقرار می‌کرد که برخی مبادی در جهان درکارند، چون «هستی اندام‌وار»^{۸۲} یا زندگی حیوانی و نباتی، غریزه و عقل. این مبادی فراآورنده سامان و نقش‌اند، و ما معلولها و آثارشان را به تجربه می‌شناسم. ولی خود مبادی و شیوه‌های کنش آنها، رازناک و ناکاویدنی‌اند. لیکن اگر از روی معلولها و آثارشان داوری کنیم، وجوه تشابهی میانشان هست. و اگر با تصدیق وجود خدا مرادمان تصدیق همین معنی است که علت فرجامین سامان در جهان احتمالاً تشابه دوری با عقل دارد، هیوم آماده همداستانی با این نکته است. این، الحاد به معنای انکار قطعی آن نیست که سوای پدیده‌ها چیزی هست؛ و هیوم اظهار ملحدی نمی‌کرد. ولی دشوار بتوان آن را خداپرستی نامید، نه دست‌کم مگر آنکه به تصدیقات هیوم بسی بیشتر از آنچه او خود می‌خواست برساند بیفزاییم. رأی هیوم را شاید بتوان لادری‌گری نام نهاد؛ ولی باید به یاد داشت که هیوم درباره وجود خدایی متشخص باصفات اخلاقی، به‌سانی که بویژه مسیحیان توصیفش می‌کنند، در حالت لادری‌گری نبود. واقع امر چنان می‌نماید که هیوم همچون مشاهده‌گری بیطرف به کار آغاز کرد تا

اعتبارهای عقلی خداپرستی را بازجوید، و در این میان برآن نظر بود که دین متکی به وحی و الهام است، وحی و الهامی که او به شخص خویش به آن باور نداشت. نتیجه پژوهش او چنانکه دیدیم آن بود که «فرضیه دینی» را به محتوایی چندان ناچیز تحویل کند که دانستنش دشوار است که چه نامی برآن بنهیم. پسمانده‌ای بود که، همچنان که هیوم نیک خبر داشت، ممکن بود از سوی هر کسی که ملحدی جزمی نبود قبول یابد. محتوایش ایهام‌آمیز است، و هیوم می‌خواست که ایهام‌آمیز باشد. گاهی بر این نکته تکیه می‌کنند که هیوم بیشترین توجهش را به براهین خداپرستانه به‌گونه‌ای که نزد نویسندگان انگلیسی مانند کلارک و باتلر می‌یابیم بذل کرد. این سخن کاملاً راست است؛ و اگر این مفهوم ضمنی مراد باشد که اگر هیوم با تقریرهای مقعتری از براهین وجود خدا آشنا شده بود، مسلماً نظرش را تغییر می‌داد، باید به یاد آورد که بر فرض مبادی فلسفی هیوم، بویژه تحلیلش از علیت، او نمی‌توانست هیچ کدام از دلایل قاطع خداپرستی را به معنایی بازشناختنی تصدیق بدارد. سرانجام، می‌توان یادآور شد که تحلیل هیوم از برهان از روی طرح و تدبیر در پرداخت نهایی کانت به این موضوع اثر گذاشت، هرچند نگرش کانت به خداپرستی البته بسیار مثبت‌تر از نگرشی بود که هیوم اختیار کرد. اندیشه هیوم ویرانگر برهان و دفاع لاهوتی معاصر بود، در حالی که کانت کوشید تا اعتقاد به خدا را برپایه نوینی بنهد.

۴. شکاکیت

سخنی چند درباره نگرش هیوم به شکاکیت شاید پایان شایسته‌ای بر این فصل باشد. و من با شرحی اجمالی از تمایزی که هیوم در پژوهش درباره فهم آدمی میان شکاکیت «مقدم»^{۸۳} و شکاکیت «تالی»^{۸۴} می‌گذارد گفتارم را آغاز می‌کنم.

هیوم از شکاکیت مقدم شکاکیتی را می‌خواهد که «مقدم بر هرچه پژوهش و فلسفه» است.^{۸۵} او شك دکارتی را نمونه می‌آورد و آن را متضمن شك آوردن نه همان به همه باورها و آرای پیشین خاصمان بلکه همچنین به توانایی قوای ذهنیمان برای تحصیل حقیقت می‌شمرد. تعریف شکاکیت مقدم شاید رساننده نگرش شکاکانه‌ای باشد که ممکن است در اذهان نافیلسوفان برخیزد نه گویای شك دکارتی که بخشی است از روش فیلسوفانه‌ای که آن را سنجیده گزیده باشند. لیکن برآستی مقدم بر بساخت تدریجی و مثبت دستگاه فکری دکارتی است؛ و به هر روی نمونه دستچین هیوم است. می‌گوید که به‌زعم دکارت، ما باید شک کی بورزیم تا هنگامی که به میانجی زنجیره‌ای از استدلال استنتاج یافته از گونه‌ای مبداء آغازین که خودش پذیرای شك و خطا نیست خاطرمان را

83. antecedent scepticism

84. consequent scepticism

۸۵. پژوهش، ۱۲، ۱۱۶، ۱، ص ۱۴۹.

مطمئن گردانیم. ولی چنین مبدء آغازین وجود ندارد. و حتی اگر وجود داشت، نمی‌توانستیم از آن در گذریم مگر با کاربرد همان قوای ذهنی که اعتمادپذیریشان را در محل شك آورده‌ایم. این گونه شکاکیت بواقع ممکن نیست؛ و تو گویی، علاج‌ناپذیر است. ولی صورت معتدلتر و عقلانی‌تری از شکاکیت مقدم هست. یعنی، قبل از طلب پژوهش فلسفی باید تا می‌شود خودمان را از پیش‌داوری باز رها کنیم و به حال بی‌تعصبی و بیطرفی درآییم. باید با مبادی روشن و بدیهی بی‌اغازیم، هوشیارانه پیش برویم و، هنگام پیشروی، همه گامهایی را که در تعقل و استدلالمان برمی‌داریم بازجویم. ولی این امری مربوط به عقل سلیم است. بدون همچو هوشیاری و دقت، نمی‌توان امیدوار بود که پیشرفت مسلمی در شناخت دست دهد.

شکاکیت تالی شکاکیتی است «تالی بر علم و پژوهش». ^{۸۶} به سخن دیگر، شکاکیت تالی در نتیجه کشف یا کشف مفروض فیلسوفان است درباره خصلت اعتمادناپذیر قوای ذهنی یا دست‌کم، درباره ناشایستگی قوای ذهنی برای رسیدن به نتیجه‌ای اعتمادکردنی «در زمینه همه موضوعات باریک پژوهش نظری که قوای ذهنیمان را بر آنها می‌گماریم». ^{۸۷} و شکاکیت تالی را می‌توان به شکاکیت درباره حواس و شکاکیت در باب عقل بخش کرد. هیوم در رساله ^{۸۸} نخست درباره شکاکیت در حواس بحث کرد، ولی در نخستین پژوهش ترتیب پرداختنش وارونه است.

آنچه هیوم «حجتهای فرسوده» ای می‌نامد که شکاکان همه روزگاران بر اعتمادناپذیری حواس گواه می‌آورند، زود طرد می‌شوند. او به نمونه مانوس پارو اشاره می‌کند که چون تا نیمه در آب فرو رفته باشد خمیده یا کج بدیده می‌نماید، و به تصویرهای دوگانه‌ای که نتیجه فشار آوردن بر يك چشم است. لیکن تمام آنچه این مثالها می‌نمایند آن است که به تصحیح گواهی بی‌واسطه حواس به یاری عقل و ملاحظات مبنی بر طبع احوال، فاصله‌شیء، موقع نسبی اندام حسی و جز آن نیاز داریم. همین کار را در عمل می‌کنیم، و کاملاً کافی است. «برهانهای ژرفتری بر خطای حواس هست که پذیرای راه‌حل چندان آسانی نیست». ^{۸۹}

انگیزشی طبیعی آدمیان را وامی‌دارد تا به حواسشان اعتماد کنند، و از آغاز می‌انگاریم که جهانی بیرونی وجود دارد که مستقل از حواس است. به‌علاوه، آدمیان به هدایت این «غریزه کور و نیرومند طبیعی»، ^{۹۰} به‌طور غریزی می‌پندارند که صورتهای عرضه‌داشته حواس همان اعیان بیرونی‌اند. «ولی چندی بر نمی‌آید که این ظن کلی و آغازین همه انسانها به‌توسط کمترین فلسفه نابود می‌شود. و هیچ انسان اندیشنده‌ای هرگز در این حقیقت شك نورزیده است که وجودهایی که ما هنگام گفتن این خانه و آن درخت پیش چشم می‌داریم، چیزی نیستند مگر ملرکات ذهن و نسخه‌ها یا

۸۶. پژوهش، ۱، ۱۱۷، ص ۱۵۰. ۸۷. همان جا. ۸۸. رساله، ۱، ۴، ۲-۱، ص ۲۱۸-۱۸۰.

۸۹. پژوهش، ۱، ۱۱۷، ص ۱۵۱. ۹۰. پژوهش، ۱، ۱۱۸، ص ۱۵۱.

بازنمودهای گذرنده وجودهای دیگری که بر حال همگونه و مستقل می‌ماند.»^{۹۱} بنابراین، تا این اندازه فلسفه ما را به خلاف کردن غرایز طبیعیمان یا دوراقتادن از آنها راه می‌برد. درعین حال فلسفه هنگامی که از آن می‌خواهند که دفاعی عقلی از دیدگاهش ارائه دهد درمی‌ماند. زیرا چگونه می‌توان اثبات کرد که صور ذهنی یا ادراکات عبارت‌اند از بازنمودهای اشیائی که خودشان صورذهنی یا ادراکات نیستند؟ «ذهن هرگز چیزی جز مدرکات حاضر بر خود ندارد و ممکن نیست که به تجربه رابطه مدرکاتش با اشیا نایل آید. بنابراین، فرض چنان رابطه‌ای هیچ شالوده‌ای در تعقل ندارد.»^{۹۲} سودی ندارد که همراه دکارت به صداقت الهی^{۹۳} توسل جوییم. اگر صداقت الهی بواقع در کار بود، حواسمان همیشه و یکسره خطاناپذیر بودند. افزون بر این، اگر ما یک بار وجود جهانی بیرونی را در معرض شک و سؤال آوریم، چگونه می‌توانیم وجود خدا یا هر کدام از صفاتش را به ثبوت برسانیم؟ بنابر این با دو شق به یکسان نامطلوب^{۹۴} روبه‌رویم. اگر از پی گرایش طبیعت برویم، باور می‌آوریم که ادراکات یا صورتهای ذهنی، خود اشیای بیرونی‌اند؛ و این باور را عقل مردود می‌شمرد. لیکن اگر بگوییم که ادراکات یا صورتهای ذهنی معلول اشیا و بازنمای آنها، نمی‌توانیم برهانی مقنع و استوار بر تجربه بیاوریم تا ثابت کنیم که ادراکات یا صورتهای ذهنی بواقع پیوسته به اشیای بیرونی‌اند. «لذا این محاجه‌ای است که در آن شکاکان ژرف‌بین‌تر و فلسفی‌تر همیشه پیروز می‌شوند آنگاه که می‌کوشند تا شکی کلی را در همه زمینه‌های شناخت و پژوهش آدمی پیش بکشند.»^{۹۵}

شکاکیت درباره عقل ممکن است یا به تعقل و استدلال مجرد راجع باشد یا به امور واقع. به گفته هیوم در پژوهش، ایراد شکاکانه عمده به اعتبار تعقل مجرد، از بازجست تصورات مکان و زمان سرچشمه می‌گیرد. انگاریم که امتداد بی‌نهایت قسمت‌پذیر است. کمیت مفروض X کمیت Y را دربر دارد که بی‌نهایت کمتر از X است. بهمان سان، Y کمیت Z را دربر دارد که بی‌نهایت کمتر از Y است. و همین‌طور تا بی‌پایان. چنین گونه فرضی «روشنترین و طبیعی‌ترین مبادی عقل را برمی‌آشوبد.»^{۹۶} باز، «شماره‌ای نامتناهی از اجزای واقعی زمان که پیاپی می‌گذرند و یکی پس از دیگری سپری می‌شوند، چنان تناقض آشکاری می‌نماید که برآیند هیچ کسی که قوه تمیزش به جای آنکه به توسط علوم بهبود یابد تباہ نگشته است، هرگز یارای تصدیقش را نخواهد داشت.»^{۹۷}

۹۱. همان، ص ۱۵۲. ۹۲. پژوهش، ۱۲، ۱، ۱۱۰، ص ۱۵۳. ۹۳. divine veracity؛ مراد دکارت از «صداقت الهی» آن است که خدا روا نمی‌دارد که آدمیان در ادراکات حسی خود به خطا و فریفتگی دچار شوند. — م.

94. dilemma

۹۵. پژوهش، ۱۲، ۱، ۱۲۱، ص ۱۵۳. ۹۶. پژوهش، ۱۲، ۲، ۱۲۴، ص ۱۵۶. ۹۷. پژوهش، ۱۲، ۲، ۱۲۵، ص ۱۵۷.

و اما دربارهٔ ایرادهای شکاکانه به «گواهی احتمالی» یا به استدلالهای راجع به امور واقع، این ایرادها ممکن است یا عامیانه باشند یا فلسفی. در ردهٔ اول می‌توان ایرادهایی را آورد که مشتق‌اند از آرای متقابلاً ناهمساز گوناگونی که آدمیان مختلف به‌آنها قائل‌اند، آرای مختلفی که آدمی واحد در زمانهای مختلف به آنها قائل است، باورهای متناقض جوامع و ملل مختلف، و جز آن. لیکن به‌زعم هیوم، این‌گونه ایرادهای عامیانه نامؤثرند. «ویرانگر بزرگ پورهونیسیم»^{۹۸} یا مبداء شکاکیت مفرط عبارت است از فعل و استعمال و اشتغالهای زندگانی متداول»^{۹۹} شاید ممکن نباشد که این ایرادها را در درسگاه رد کرد، ولی در زندگی عادی «چونان دود ناپدید و گم می‌شوند و جازمترین شکاک را در همان حال آدمیزادگان دیگر بازمی‌نهند.»^{۱۰۰} مهمتر از اینها، ایرادهای فلسفی‌اند. و میان ایرادهای فلسفی، عمده‌شان ایرادی است که از تحلیل خود هیوم از علیت ناشی می‌شود؛ زیرا، برپرس این تحلیل، برهانی نداریم تا ثابت کنیم که چون a و b همیشه در تجربه گذشته ما به‌هم پیوسته‌اند به‌همان سان در آینده به‌هم پیوسته خواهند بود.

اکنون گوئیم که برپرس نظر هیوم دربارهٔ ریاضیات و تعقل یا استدلال مجرد که به نسبت‌های میان تصورات مربوطند، او نمی‌توانست مبانی واقعی شکاکیت در این زمینه را تصدیق بدارد. از این‌رو می‌بینیم که می‌گوید: «چگونگی آنکه تصویری روشن و متمایز بتواند احوالی متناقض با خودش یا با تصور روشن و متمایز دیگری دربر داشته باشد، براطلاق فهم‌ناپذیر است؛ و شاید به محالی هر گزاره‌ای باشد که بتوان از آن حاصل کرد. چندان که چیزی شکاکانه‌تر، یا آکنده‌تر از شك و تردید از خود این شکاکیت نتواند بود که از برخی نتایج خارق اجماع هندسه یا علم کمیت برمی‌خیزد.»^{۱۰۱} او می‌کوشید تا از نقایضی^{۱۰۲} که به دیده‌اش شکاکیت را پدید می‌آورد بپرهیزد، این‌گونه که منکر شد که مکان و زمان به معنای ادعایی قسمت‌پذیرند.^{۱۰۳} ولی در حالی که خود را ملزم می‌دید که به شکاکیت دربارهٔ استدلال مجرد پاسخی نظری بدهد، روش دیگری را به‌لحاظ شکاکیت تمام عیار دربارهٔ حواس و دربارهٔ استدلال راجع به امور واقع درپیش گرفت. چنانکه هنگام بررسی مسئلهٔ وجود اجسام دیدیم، هیوم می‌گفت که به شکاکیت در این باب نمی‌توان در زندگی متداول قائل بود. «تنها بی‌پروایی و بی‌توجهی می‌تواند درمانی به‌ما بدهند. به همین دلیل من یکسره به آنها اتکا می‌کنم.»^{۱۰۴} گفتارش را دربارهٔ آنکه فعل و استعمال و اشتغالهای زندگی متداول

۹۸. Pyrrhonism، یا پیرونیسیم، از روی نام پورهون (Pyrrhon)، فیلسوف شکاک یونانی (?۳۶۵-۲۷۵ ق م). م.

۹۹. پژوهش، ۱۲، ۱۲۶، ۱۲۷، ص ۱۵۸-۹. ۱۰۰. همان، ص ۱۵۹. ۱۰۱. پژوهش، ۱۲، ۲، ۱۲۵، ص ۱۵۷-۸.

ویرانگر بزرگ پورهونیسم‌اند، بالا در پیوند با ایرادهای عامیانه بر استدلالهای مربوط به امور واقع نقل کردیم. به همان سان، پس از سخن گفتن در پژوهش درباره ایراد فلسفی اصلی بر استدلال مربوط به امور واقع، می‌گوید که «برآشوبنده‌ترین ایراد عمده به شکاکیت مفرط این است که مادام که چنین شکاکیت در قوت و صلابت تام خود باقی است هیچ سود ماندنی از آن حاصل نتواند آمد. همین بس که از چنین شکاکی بپرسیم: مرادش چیست؟ و از همه این پژوهشهای عجیب چه می‌جوید؟ او یکباره سراسیمه می‌شود و نمی‌داند چه جواب بدهد. پیرو کوپرنیک یا بطلمیوس که هر کدام از دستگاه نجومی خودش هواداری می‌کند، بسا امیدوار است که دلیل مقنعی بیاورد که نزد مخاطباننش ثابت و ماندگار باشد. رواقی مشرب^{۱۰۵} یا اپیکوری مشرب مبادی را عرضه می‌دارد که ممکن است ماندگار نباشند بلکه اثری بر کردار و رفتار بگذارند. ولی پورهونی مشرب^{۱۰۶} نمی‌تواند چشم بدارد که فلسفه‌اش تأثیر ثابتی بر ذهن می‌نهد؛ یا اگر بنهد، تأثیرش سودمند به حال جامعه باشد. به‌خلاف، او باید اذعان کند، چنانچه چیزی را اذعان کند، که اگر بنا بود مبادی او همه‌جا و مدام غالب باشند، زندگی آدمی ناگزیر یکسره به تباهی و نیستی می‌کشید. هر گونه کلام و هر گونه فعل، بی‌درنگ وامی‌ایستاد؛ و آدمیان در حال فتور محض می‌ماندند تا آنکه نیازهای برنیامده طبیعت به وجود سیه‌روزانه‌شان پایان بدهند. راست است که همچو رویداد مرگباری چندان جای ترس ندارد. نیروی طبیعت همیشه بر مبدأ می‌چربد.»^{۱۰۷} در رساله، هیوم پس از سخن گفتن از درک عمیق نقایض چندگانه‌ای که عقل آدمی گرفتار آنهاست، می‌گوید: «از بخت نیک، حال چنین است که چون عقل را نمی‌رسد که این ابرها را بپراکند، خود طبیعت برای این غرض بس است.... با دوستانم شام می‌خورم، تخته‌نرد بازی می‌کنم، گفتگو می‌دارم و خوش می‌گذرانم؛ و هنگامی که پس از سه یا چهار ساعت سرگرمی به این کاوشهای نظری باز می‌گردم، به دیده‌ام چندان سرد و پرتکلف و مضحك می‌نمایند که رغبت نمی‌کنم آنها را از سر گیرم. پس اینجا من خودم را بر اطلاق و بضرورت متعین بر این می‌یابم که مانند دیگر مردم در امور عادی زندگی، زندگی کنم، سخن بگویم و عمل کنم.»^{۱۰۸}

می‌توان گفت که هرچند هیوم آنچه را که شکاکیت «مفرط» می‌نامد مردود می‌داند، شکاکیتی «معتدل» یا «دانشورانه»^{۱۰۹} را که «هم ماندگار هم سودمند» است تصدیق می‌کند که امکان دارد تا اندازه‌ای نتیجه پورهونیسیم (یا شکاکیت مفرط) باشد آنگاه که پورهونیسیم «به وسیله عقل سلیم و تأمل» اصلاح شده باشد.^{۱۱۰} این شکاکیت معتدل مثلاً متضمن آن است که پژوهش‌هایمان را

105. Stoic 106. Pyrrhonian

۱۰۷. پژوهش، ۱۲، ۲، ۱۲۸، ص ۶۰-۱۵۹. ۱۰۸. رساله، ۱، ۴، ۷، ص ۲۶۹.

109. academical

۱۱۰. پژوهش، ۱۲، ۳، ۱۲۹، ص ۱۶۱.

محدود به موضوعاتی بکنیم که توانشهای ذهنیمان فراخور بررسیشان هستند. «به‌دیده من یگانه موضوعات علم مجرد یا موضوعات برهان عبارت‌اند از کمیت و عدد، و همه کوششهایی که برای گستردن این نوع شناخت کاملاً به‌ورای این حدود انجام می‌گیرند، سفسطه و توهم محض‌اند.»^{۱۱۱} و اما درباره پژوهشهایمان راجع به امور واقع و وجود باید گفت که اینجا ما بیرون حوزه برهان قرار داریم. «هر آنچه هست ممکن است نباشد. نفی يك امر واقع متضمن تناقض نتواند بود.... بنابراین، هستی هر موجودی را می‌توان تنها به یاری حجت‌هایی از روی علتش یا معلولش ثابت کرد؛ و این حجت‌ها سراسر بر شالوده تجربه استوارند. اگر به شیوه پیشینی استدلال کنیم، هر چیزی امکان دارد توانا بر فراوردن هر چیزی بنماید.»^{۱۱۲}

الهیات یا حکمت لاهوتی تا جایی که متکی به تجربه است، بنیادی عقلی دارد. «ولی بهترین و استوارترین بنیادش ایمان و الهام الهی است.»^{۱۱۳} اینکه ما درباره واپسین گفته هیوم چه باید بیندیشیم، به گمانم همپرسه‌ها به اندازه کافی روشن می‌سازند. و اما اخلاق و زیبایی‌شناسی (که هیوم آن‌را «انتقاد» می‌خواند): اینها بیشتر موضوعات ذوق و احساس‌اند تا فهم. «زیبایی، چه اخلاقی چه طبیعی، به تعبیر درست‌تر احساس می‌شود تا که ادراک.»^{۱۱۴} البته ممکن است که ما به تعیین معیاری بکوشیم، ولی از سوی دیگر باید واقعیتی تجربی را به‌دیده گیریم، مانند ذوقهای عام آدمیان.

نتیجه مشهور هیوم اینجا درخور نقل است: «هنگامی که قانع از این مبادی، کتابخانه‌ها را بازرسی می‌کنیم، چه ویرانی باید به‌بار آوریم؟ اگر کتابی مثلاً در باب الهیات یا مابعدالطبیعه مدرسه را به‌دست گیریم، باید پرسیم: آیا استدلالی مجرد مربوط به کمیت یا عدد دربر دارد؟ نه. آیا استدلالی آزمایشی مربوط به امر واقع و وجود دربر دارد؟ نه. پس آن را به شعله‌های آتش بسپريد: زیرا جز سفسطه و توهم چیزی دربر نتواند داشت.»^{۱۱۵}

سخنان هیوم را درباره شکاکیت، از جمله «پورهنویسم»، و درباره بی‌پروایی و بی‌توجهی به‌منزله درمان شکاکیت، نباید به‌معنای صرفاً طنزآمیز فهمید یا گویای آنکه فیلسوف سخن به‌هزل می‌گفت. شکاکیت درنظر او امر مهمی بود، پاره‌ای از آن‌رو که موضوع زنده زمانه بود، هرچند بیشتر در فرانسه تا در انگلستان، و پاره‌ای از آن جهت که او بر نتایج شکاکانه‌ای که از کاربرد مبادی خودش برمی‌آمد نیک آگاه بود. زیرا می‌اندیشید که شکاکیت پادزهری سلامت‌بخش برای جزمی‌اندیشی^{۱۱۶} و تعصب‌ورزی^{۱۱۷} است. برآستی «شکاک حقیقی هم به شکلهای فلسفیش تردید می‌ورزد هم به

۱۱۱. پژوهش، ۱۲، ۳، ۱۳۱، ص ۱۶۳. ۱۱۲. پژوهش، ۱۲، ۳، ۱۳۲، ص ۱۶۴. ۱۱۳. همان، ص

۱۱۴. همان جا. ۱۱۵. همان جا. ۱۱۶. dogmatism ۱۱۷. fanaticism

اعتقاد فلسفیش». ۱۱۸ شکاک حقیقی از نمودن جزمی‌اندیشی و تعصب‌ورزی در شکاکیتش خود را باز می‌دارد. و در عین حال شکاکیت تمام‌عیار در عمل غیر قابل دفاع است. این واقعیت بطلانش را اثبات نمی‌کند؛ ولی نشان می‌دهد که در زندگی متداول ما ناچاریم که بر وفق باور طبیعی یا گرایشهای سرشت انسانیمان عمل کنیم. و چیزها بر همین حال باید باشند. عقل ویرانگر است؛ دست‌کم اندک چیزی را تزلزل نیافته و تردیدناپذیر می‌گذارد. و روح فلسفی همان روح پژوهش آزادانه است. ولی طبیعت آدمی به هیچ‌رو فرمان‌گزار و راهنمودهٔ عقل تنها نیست. مثلاً، اخلاق بنیادش بیشتر بر احساس است تا فهم تحلیلی. و اگرچه فیلسوف در پژوهشگاهش بسا که به نتایج شکاکانه برسد، بدان معنی که دریابد عقل چه مایه اندک را می‌تواند مبرهن بدارد، او همان‌گاه یک انسان است؛ و در زندگی متداولش فرمان‌گزار باورهایی طبیعی است که طبیعت عادی آدمی براو و دیگران تحمیل می‌کند، و اگر بخواهد بزند، باید چنین فرمان‌گزاری را بر خویشتن روا بدارد. به سخن دیگر، هیوم با هرگونه کوششی برای تبدیل فلسفه به یک عقیده^{۱۱۹} یا ملاکی جزمی برای باور و کردار، همدلی چندانی نداشت. اگر دلتان بخواهد، فلسفه عبارت از یک بازی است؛ بازی که هیوم از آن خوشش می‌آمد، و کاربردهایی از آن خود دارد. ولی بفرجام «نیروی طبیعت همیشه بر مبدأ می‌چربد». ۱۲۰ «فیلسوف باش؛ اما میان همهٔ فلسفه‌ات، همچنان انسان باش.» ۱۲۱

۱۱۸. رساله، ۱، ۴، ۷، ص ۲۷۳.

119. creed

۱۲۱. پژوهش، ۱، ۴، ص ۹.

۱۲۰. پژوهش، ۱۲، ۲، ۱۲۸، ص ۱۶۰.

فصل ۱۶

هیوم

(۳)

۱. مدخل

آوازه بلند هیوم بیشتر به پاس تحلیل‌های شناخت‌شناسانه^۱ او و به پاس بازجستهایش دربارهٔ علیت و مفاهیم «خود» و اینهمانی شخصی است؛ به عبارت دیگر، به پاس محتوای نخستین کتاب رساله. ولی هیوم رساله دربارهٔ طبیعت آدمی را به کوششی برای ارائهٔ روش آزمایشی استدلال در موضوعات اخلاقی وصف کرد. او در «مدخل» رساله می‌گوید که در چهار علم منطق، اخلاق، انتقاد و سیاست، «تقریباً هر آن چیزی گنجیده شده است که می‌تواند به نحوی ما را به آشنایی با ذهن آدمی راه برد یا می‌تواند خواه به بهبود خواه به پیراستن ذهن آدمی بگراید.»^۲ و روشن می‌گرداند که او امیدوار است که شالودهٔ علم اخلاقی^۳ را بریزد. نزدیک پایان کتاب نخستین، می‌گوید که به چندین موضوع کشیده شده است که «راه را برای آرای سپسین ما هموار می‌سازند»^۴، و اشاره دارد به «آن ژرفناهای بیکران فلسفه که پیش روی من آرمیده‌اند.»^۵ در آغاز کتاب سوم اعلام می‌کند که «اخلاق موضوعی است که دلبستگی‌مان به آن بیش از همه است.»^۶ راست است که هیوم لفظ «فلسفهٔ اخلاقی» را به معنای علم طبیعت آدمی به کار می‌برد، و این علم را به بررسی انسان به منزلهٔ «موجودی عاقل نه فاعل» و بررسی انسان «بیشترین به منزلهٔ موجودی که برای فعالیت زاده شده است»^۷ بخش می‌کند. ولی دربارهٔ اهمیتی که هیوم برای فلسفهٔ اخلاقی به معنای عادی قائل بود

1. epistemological

۲. ص ۲۰.

3. moral science

۴. رساله، ۱، ۴، ۶، ص ۲۶۳. ۵. رساله، ۱، ۴، ۷، ص ۲۶۳. ۶. رساله، ۳، ۱، ۳، ص ۴۵۵.

۷. پژوهش، ۱، ۲-۱، ص ۵-۶.

شکی نتوان داشت. او خود را پیشبرنده کار شافتمبری، هاجسن، باتلر و جز آنان می‌پنداشت و بر آن بود که برای اخلاق و سیاست همان می‌کند که دیگران، مانند گالیله و نیوتن، برای علم طبیعی کرده بودند. «فلسفه اخلاقی همان حال فلسفه طبیعی را به لحاظ نجوم پیش از روزگار کوپرنیک دارد.»^۸ منجمان باستان دستگاه‌های فکری پیچیده‌ای را اختراع کردند که انباشته از فرضیه‌های ناضروری بودند. ولی این دستگاه‌ها سرانجام به «چیزی ساده‌تر و طبیعی‌تر» جای سپرده‌اند.^۹ پس، هیوم خواهان کشف مبادی عنصری یا بنیادینی است که در زندگی اخلاقی انسان درکارند.

دیدیم که به‌زعم هیوم مفروضات بنیادینی که بنابر آنها عمل می‌کنیم، یعنی باورهای بنیادینی که بایسته زندگی عملی‌اند، نتایجی نیستند که فهم از احتجاج عقلی گرفته باشد. این سخن البته بدان معنی نیست که مردم درباره امور عملی‌شان تعقل نمی‌کنند؛ بلکه بدین معنی است که تأملات و تعقل آدم عادی باورهای را پیشنهادش مفروض می‌گیرند که خودشان ثمره تعقل نیستند. بنابرین، شگفت‌آور نیست که هیوم دخالت عقل را در اخلاق نیز به کمترین اندازه برساند. او البته بخوبی آگاه است که ما بواقع درباره مسائل و احکام اخلاقی تأمل و تعقل و احتجاج می‌کنیم؛ ولی بر آن است که تمایزهای اخلاقی بفرجام نه از تعقل بلکه از احساس^{۱۰} یا از احساس اخلاقی^{۱۱} سرچشمه می‌گیرند. عقل به‌تنهایی نمی‌تواند یگانه علت بی‌واسطه افعال ما باشد. پراستی، هیوم تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: «عقل برده انفعالات است و باید چنین باشد، و هرگز دعوی‌دار کار دیگری جز گزاردن خدمت و فرمان آنها نتواند بود.»^{۱۲}

من بعداً به موضوع احساس اخلاقی و به‌نظر هیوم درباره دخالت عقل در اخلاق باز می‌گردم. ولی اگر این واقعیت کلی را درخاطر بسپریم که هیوم بر دخالت رویه عاطفی^{۱۳} طبیعت آدمی در زندگی اخلاقی بشر تکیه می‌کند، آسانتر می‌فهمیم که چرا او پیش از رسیدن به بحث در اخلاق خاص در کتاب سوم رساله، کتاب دوم طولانی را صرف بحث درباره انفعالات می‌کند. من سر آن ندارم که پرداخت او را به موضوع بشر بگویم؛ ولی دست‌کم شمه‌ای باید درباره‌اش گفت. لیکن پیش از این کار، سزااست بگویم که هیوم کلمه passion [= انفعال، شهوت، هوی، شور، عشق، خشم، عاطفه تند] را صرفاً به دلالت بر غلیانی از عاطفه آشوبناک به کار نمی‌برد.^{۱۴} او مانند دیگر فیلسوفان زمانه، این کلمه را فراگیرنده عواطف^{۱۵} و انفعالات^{۱۶} به‌وجه عام به کار می‌گیرد. او جویای تحلیل

۸. رساله، ۲، ۱، ۳، ص ۲۸۲. ۹. همان جا.

10. feeling 11. moral sentiment

۱۲. رساله، ۲، ۳، ۳، ص ۴۱۵.

13. emotional

۱۴. نویسنده به‌دنبال این جمله، از يك اصطلاح انگلیسی حاوی کلمه passion، یعنی fly into passion مثال می‌زند که معادل فارسی آن می‌شود «خشمگین شدن» یا «از کوره دررفتن»...م.

15. emotions 16. affects

رویه عاطفی طبیعت آدمی به لحاظ منبعی از فعل^{۱۷} است، نه آنکه بخواهد دربارهٔ انفعالات نامعتدل و نابسامان به تأمل اخلاقی بپردازد.

۲. انفعالات، مستقیم و نامستقیم

چنانکه در فصل ۱۴ دیدیم، هیوم میان انطباعات احساس حسی و انطباعات بازتابی تمیز گذاشت. این تمیز با تمیز میان انطباعات نخستین و دومین یکسان است. «انطباعات نخستین یا انطباعات احساس چنان‌اند که از قوام تن، از روح حیوانی، یا از گماردن اشیا بر اندامهای بیرونی و بدون هیچ ادراک پیشین، در نفس پدید می‌آیند. انطباعات دومین یا بازتابی چنان‌اند که از یکی از انطباعات نخستین نشأت می‌گیرند، خواه بی‌میانجی خواه به میانجی تصورش. همهٔ انطباعات حواس و همهٔ دردها و لذت‌های جسمانی از گونهٔ نخست‌اند، و انفعالات و دیگر عواطف همانندشان از گونهٔ دوم.»^{۱۸} بدین‌سان يك درد جسمانی، مانند درد نقرس، می‌تواند انفعالاتی چون اندوه، امید و بیم را فرا آورد. پس ما انفعالات یا انطباعات دومین داریم که از انطباعات نخستین، یعنی درد جسمانی معینی ناشی می‌شوند.

گفتم که هیوم کلمهٔ passion را برای فراگرفتن همهٔ عواطف و انفعالات به کار می‌برد بی‌آنکه آن را به غلیانهای آشوبناک عواطف منحصر کند. ولی قید و وصفی بایسته است. زیرا او انطباعات بازتابی یا دومین آرام را از تند بازمی‌شناسد. حس زیبایی و زشتی در افعال، در کارهای هنری و در اشیا طبیعی بهرهٔ اول تعلق دارند، در حالی که مهر و کین، شادی و غم، بهرهٔ دوم متعلق‌اند. هیوم برآستی تصدیق می‌کند که «این تقسیم‌بندی به هیچ‌رو دقیق نیست»^{۱۹}، چرا که جاذبه‌های شعر و موسیقی بسا که بسیار شدید باشند و حال آنکه «آن دیگر انطباعات که به‌وجه خاص انفعالات نام دارند ممکن است به چنان عاطفهٔ ملایمی زوال یابند که به‌نحوی ادراک‌ناپذیر گردند.»^{۲۰} اما مقصودم این است که اینجا او گویا کلمهٔ passion را به‌آنچه انطباعات بازتابی تند می‌نامد محدود می‌سازد. و این يك دلیل آن است که گفتم سخن پیشینم به قید و وصف حاجت دارد. در عین حال این عواطف «تند» یا انفعالات به‌معنای محدود، بضرورت نابسامان نیستند. هیوم در اندیشهٔ شدت است: دآوری اخلاقی صادر نمی‌کند.

هیوم انفعالات را به انفعالات مستقیم^{۲۱} و نامستقیم^{۲۲} بخش می‌کند. انفعالات مستقیم انفعالاتی هستند که بی‌واسطه از تجربهٔ لذت یا درد برمی‌خیزند؛ و هیوم از خواهش، بیزاری، اندوه، شادی، امید، بیم، ناامیدی و ایمنی نام می‌برد. بمثل، درد نقرس فراآورندهٔ انفعالات مستقیم است. هیوم

17. action

۲۰. همان جا.

۱۹. همان، ص ۲۷۶.

۱۸. رساله، ۲، ۱، ۱، ص ۲۷۵.

21. direct

22. indirect

همچنین از انفعالات مستقیمی نام می‌برد که «از انگیزشی طبیعی یا غریزه که یکسره توضیح‌ناپذیر است برمی‌خیزند. از این گونه‌اند آرزوی کیفر در حق دشمنانمان و آرزوی نیکبختی در حق دوستانمان؛ گرسنگی، شهوت، و چند خواشه‌ی جسمانی دیگر.»^{۲۳} این انفعالات فرآورنده‌ی خیر و شرند (یعنی لذت و درد) نه آنکه مانند دیگر انفعالات مستقیم از خیر و شر نشأت یابند. انفعالات نامستقیم صرفاً از احساسات لذت یا درد برمی‌خیزند؛ بلکه از آنچه هیوم «نسبت دوگانه‌ی انطباعات و تصورات» می‌نامد برمی‌خیزند.^{۲۴} مرادش را با آوردن مثالهایی چون غرور و فروتنی، مهر و کین به بهترین وجه می‌توان توضیح داد.

ابتدا باید میان موضوع^{۲۵} و علت انفعال فرق گذاشت. موضوع غرور و فروتنی «خود» است، یعنی «توالی تصورات و انطباعاتی که از آنها خاطره و آگاهی نزدیک داریم.»^{۲۶} موضوعات دیگری که هنگام احساس کردن غرور یا فروتنی در ذهن داریم همیشه به نسبت با «خود» به‌لحاظ می‌آیند. و وقتی که «خود» به‌لحاظ نیاید، نه غرور در میان است نه فروتنی. ولی اگرچه «خود» موضوع این دو انفعال است، علت کافیشان نتواند بود. اگر بود، اندازه‌ی معینی از غرور می‌بایست همیشه همراه اندازه‌ی مطابقی از فروتنی بیاید، و برعکس. باز، موضوع مهر و کین، شخصی غیر از «خود» است. به‌زعم هیوم، «هنگامی که از خود دوستی سخن می‌گوییم، به معنایی شایسته نیست، و نیز احساس که خود دوستی فرامی‌آورد با عاطفه‌ی لطیفی که دوست یا دلداری انگیزنده‌ی آن است وجه‌مشترک ندارد.»^{۲۷} اما شخص دیگر دلیل یگانه و کافی این انفعالات نیست. اگر بود، فرا آمدن يك انفعال متضمن فرا آمدن انفعال دیگر می‌بود.

دوم، باید درون علت انفعال میان کیفیت کارگر و زمینه‌ی مکانی کیفیت تمیز گذاشت. مثال هیوم را می‌زنیم. هنگامی که کسی به خانه‌ی زیبایی که متعلق به اوست می‌نازد، می‌توانیم زیبایی را از خانه بازشناسیم. هر دو، سازاهای بایسته‌ی علت انفعال نازش‌اند، ولی به‌هر روی از یکدیگر تمیز می‌پذیرند.

سوم، باید تمیز زیر را گذاشت. انفعالات غرور و فروتنی «برای آنکه موضوع‌شان خود باشد، نه همان به‌خاصیتی طبیعی بلکه همچنین به‌خاصیتی اصلی تعین می‌یابند.»^{۲۸} ثبات و تداوم تعین، خصلت «طبیعی» آن را می‌نمایند. جهت خودنگرانه‌ی^{۲۹} غرور و فروتنی، «اصلی» است بدان معنی که نخستین است و نمی‌توان آن را باز هم به عناصر دیگر منحل کرد. به همان وجه تعین غیرنگرانه‌ی^{۳۰} انفعالات مهر و کین، هم طبیعی است هم اصلی. ولی هنگامی که از «موضوع» به «علت» در

۲۳. رساله، ۲، ۳، ۹، ص ۴۳۹. ۲۴. همان جا.

25. object

۲۶. رساله، ۲، ۱، ۲، ص ۲۷۷. ۲۷. رساله، ۲، ۱، ۲، ص ۳۲۹. ۲۸. رساله، ۲، ۱، ۳، ص ۲۸۰.

29. self-regarding

30. other-regarding

معنای بالا روی می‌آوریم، حالی اندک متفاوت می‌یابیم. علل این انفعالات به‌دیده هیوم طبیعی‌اند بدان معنی که گونه یکسانی از اشیا به‌دید آوردن انفعالات می‌گیرند. بمثل، دارایی مادی و کیفیات جسمانی در هر روزگاری که آدمیان بزنند، به‌دید آوردن غرور و نازش می‌گیرند. اما علل غرور و فروتنی بدین معنی اصلی نیستند که «به‌توسط تدارک خاص و قوام نخستین طبیعت، با این انفعالات انطباق یافته‌اند.»^{۳۱} شماره بسیاری از علل هست، و بسیاریشان به صنعت و اختراع آدمی باز بسته‌اند (برای نمونه خانه و اثاث و پوشاک)؛ و فرضی محال است که طبیعت هر علت ممکن انفعالی را پیش‌بینی و تدارک کرد. از این‌رو، هر چند از روی مبادی طبیعی است که شماره بسیاری از علل گوناگون برانگیزنده غرور و فروتنی‌اند، راست نیست که هر علت متفاوت به‌یاری مبدائی متفاوت با انفعالش منطبق است. بنابراین، مسئله آن است که میان علل گوناگون، عنصر مشترکی کشف کنیم که تأثیرشان باز بسته به آن است.

هیوم برای گشودن این مسئله، به مبادی تداعی تصورات و تداعی انطباعات توسل می‌جوید. هنگامی که يك تصور بر متخیله حاضر است، هر تصور دیگری که بنابر همانندی، همپهلویی یا علت به آن منسوب است گرایش دارد که به دنبالش بیاید. باز، «همه انطباعات همانند به‌هم پیوسته‌اند، و همینکه یکی برمی‌خیزد بقیه بی‌درنگ در پی می‌آیند.»^{۳۲} (انطباعات، به‌خلاف تصورات، تداعیشان تنها به همانندی است.) این دو گونه تداعی به یکدیگر یاری می‌دهند و، «چون هر دو در يك فعل به‌هم یگانه گشتند، انگیزشی دوگانه به ذهن می‌دهند.»^{۳۳} علت انفعال، فرا آورنده احساسی در ماست. در مورد غرور، احساس لذت است و در مورد «فروتنی» یا کمینه‌سازی، احساس درد است. و این احساس یا انطباع، به «خود» به منزله موضوع یا به تصور «خود» ارجاعی طبیعی و اصلی دارد. بنابراین، نسبتی طبیعی میان انطباع و تصور هست. و همین نسبت، همکاری دو گونه تداعی — تداعی انطباعات و تداعی تصورات — را روا می‌دارد. هنگامی که انفعالی برانگیخته شود، بر این می‌گراید که رشته‌ای پیاپی از انفعالات همانند را به نیروی مبداء تداعی انطباعات همانند فرا خواند. باز، به نیروی مبداء تداعی تصورات، ذهن از يك تصور (چون تصور يك رویه علل و موضوع غرور) به تصور دیگر به‌آسانی می‌گذرد. و این دو جنبش یکدیگر را نیرو می‌بخشند، و ذهن به حکم همبستگی میان دو دسته، از يك دسته به دسته دیگر می‌گذرد. گیریم که کسی از کس دیگر آسیب خورده و این آسیب انفعالی در او فرا آورده است. این انفعال (يك انطباع) بر آن می‌گراید که انفعاله‌ای همانند را در او فرا خواند. و این جنبش از آنجا آسان می‌گردد که تصور آن کس از علل و موضوعات انفعال به فراخوانی تصورات دیگر می‌گراید که به‌نوبه خود با انطباعات همبسته‌اند. «هنگامی که تصویری انطباعی منسوب به انطباعی را فرا می‌آورد که پیوسته به تصویری منسوب به

تصور نخستین است، این دو انطباع ناگزیر به نحوی جدایی ناپذیرند، و هیچ کدام در هیچ موردی بی همراهی دیگری نیست.»^{۳۴}

غرض هیوم آشکارا آن است که حیات عاطفی فروپيچیده بشر را به یاری مبادی تا حد ممکن اندک تبیین کند. او در پرداخت به انفعالات نامستقیم و گذار از يك انفعال به انفعال دیگر، مبادی تداعی را به کار می گیرد. می گویم «مبادی» و نه «مبدأ»، زیرا به دیده او تداعی تصورات به خودی خود برای پدید آوردن انفعال بسنده نیست. او بنابراین می گوید که انفعالات نامستقیم از «نسبت دو گانه انطباعات و تصورات» بر می خیزند، و گذار از يك چنان انفعال به انفعال دیگر را به منزله معلول همکاری تصورات و انطباعات متداعی تبیین می کند. ولی او همچنین بر تأثیر همدلی^{۳۵} در حیات عاطفی ما تأکید می ورزد؛ و شمه ای باید درباره این مضمون گفت.

۳. همدلی

شناخت ما از انفعالات دیگران؛ با مشاهده آثار یا معلولهای این انفعالات حاصل می آید. «هنگامی که انفعالی آکنده از همدلی است، نخست تنها به میانجی آثارش و آن نشانه های بیرونی در چهره و گفتگویی که تصورش را می رسانند شناختنی است.»^{۳۶} پیش از این، تفاوت میان تصورات و انطباعات بر حسب قوت و روشنی تعریف شده است. بنابراین، تصویری روشن به انطباع تبدیل می پذیرد. و این همان حالی است که در مورد همدلی روی می دهد. تصور يك انفعال که با مشاهده آثار انفعال فرامی آید «در دم به يك انطباع مبدل می گردد و چنان درجه ای از قوت و روشنی می یابد که به همان انفعال مبدل می شود.»^{۳۷} این تبدیل چگونه رخ می دهد؟ هیوم پیشاپیش فرض می گیرد که «طبیعت همانندی زیادی میان همه آفریدگان آدمی برقرار داشته است، و ما هرگز انفعالی یا مبدائی را در دیگران مشاهده نمی کنیم که همتایش را تا اندازه ای در خودمان نیابیم.»^{۳۸} گذشته از این نسبت عام همانندی، پیوندهای خاصتر دیگری هست، مانند پیوند خونی، عضویت مشترک در يك ملت، کاربرد زبان یکسان، و جز آن. و «همه این نسبتها چون به هم یگانه گردند، انطباع یا آگاهی از شخص خودمان را به تصور احساسات یا انفعالات دیگران انتقال می دهند و سبب می شوند که آنها را به قویترین و روشنترین نحوی در تصور آوریم.»^{۳۹} بر هر کدام از ما «خود» او گویی صمیمانه و همیشه حاضر است. و هنگامی که آثار انفعالات دیگران را مشاهده می کنیم و بدین گونه تصورات این انفعالات را حاصل می کنیم، این تصورات بر آن می گرایند که به انطباعات مبدل

۳۴. رساله، ۲، ۱، ۵، ص ۲۸۹.

35. sympathy

۳۹. همان جا.

۳۸. همان، ص ۳۱۸.

۳۷. همان جا.

۳۶. رساله، ۲، ۱، ۱۱، ص ۳۱۷.

گردند؛ یعنی به انفعالات همسان، چندان که ما خودمان را به حکم پیوند یا پیوندهایی با آنها مرتبط و متداعی می‌کنیم. «در همدلی تبدل آشکاری از يك تصور به يك انطباع هست. این تبدل از نسبت اعیان با خودمان برمی‌خیزد. «خودمان» همیشه صمیمانه بر ما حاضر است.»^{۴۰}

باز، ممکن است علل انفعال یا عاطفه‌ای را ادراک کنیم. هیوم دیدن تدارك عمل جراحی «هراس‌انگیزی» را (البته بدون داروی بیهوشی) نمونه می‌آورد. چنین حالی امکان دارد که در ذهن بیننده، ولو خودش بیمار نباشد، عاطفه‌تندی از هراس را برانگیزد. «انفعال کس دیگر خودش را بی‌واسطه بر ذهن ما مکشوف نمی‌دارد. ما فقط بر علل یا معلولهایش آگاهیم. از اینها انفعال را استنباط می‌کنیم: و در نتیجه، اینها همدلیمان را پدید می‌آورند.»^{۴۱}

اینکه این همه با پدیده‌باوری هیوم سازگار درمی‌آید، محل گفتگوست. زیرا چنین می‌نماید که مفروضات او بیشتر از آن است که تحلیل پدیده‌باورانه‌اش از ذهن موجه می‌دارد. اما دست‌کم روشن است که او از علقه‌های نزدیک میان آدمیان نیک آگاه بود. و می‌کوشد تا خصلت واگیردار انفعالات و عواطف را تبیین کند. در واقع امر، جهان هیوم جهان ذرات ازهم گسیخته آدمی نیست، بلکه جهان تجربه عادی است که در آن آدمیزادگان به درجات گوناگونی از مناسبات متقابل برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند. این فرض مسلم هیوم است. او دلمشغول سازوکار روانشناختی همدلی است. و اطمینان دارد که ارتباط همدلانه^{۴۲}، يك علت مهم در ایجاد انفعالات است.

۴. اراده و آزادی

پس از آنکه شمه‌ای درباره علتها و سازوکار انفعالات گفتیم، اکنون به ملاحظه نسبت‌های میان اراده^{۴۳}، انفعالات و عقل روی می‌آوریم. و نخست می‌پرسیم که هیوم از اراده چه می‌خواهد، و آیا اراده آزاد یا اختیار^{۴۴} را تصدیق می‌کند؟

هیوم از اراده به منزله یکی از آثار یا معلولهای بی‌واسطه لذت و درد سخن می‌گوید. لیکن اراده، به تعبیر درست، انفعال نیست. هیوم آن را چنین وصف می‌کند: «انطباعی درونی که احساس می‌کنیم و بر آن آگاهیم هنگامی که جنبش جدیدی در تئمان یا ادراک جدیدی در ذهنمان را دانسته پدید می‌آوریم.»^{۴۵} اراده را نمی‌توان تعریف کرد، زیرا پذیرای تحلیل بیشتر نیست، و نیازی نیست که سخنی بیشتر در توصیف آن گفت. پس می‌توان بی‌درنگ به مسئله آزادی^{۴۶} روی آوریم.

۴۰. همان، ص ۳۲۰. ۴۱. رساله، ۳، ۳، ۱، ص ۵۷۶.

42. sympathetic communication

43. will

44. free-will

۴۵. رساله، ۲، ۳، ۱، ص ۳۹۹.

46. freedom

به‌زعم هیوم، اتحاد میان انگیزه و فعل دارای همان ثباتی است که میان علت و معلول در کنشهای مادی مشاهده می‌کنیم. بعلاوه، این ثبات به‌همان نحوی در فهم تأثیر می‌گذارد که بهم‌پیوستگی ثابت در کنشهای مادی بر فهم مؤثر است، یعنی «با متعین گرداندن ما به استنباط وجود یکی از وجود دیگری».^{۴۷} در واقع، هیچ احوال شناخته‌ای وارد در فراآوردن کنشهای صرفاً مادی نیست که همچنین درخواست^{۴۸} پیدا نشود. از این‌رو، دلیل استواری در دست نداریم که ضرورت^{۴۹} را به‌اولی اسناد و از دومی سلب کنیم. راست است که فعل آدمی بسا نایقینی می‌نماید. با این‌همه هرچه شناخت ما فزونی گیرد، پیوستگیهای میان منش، انگیزه و گزینش روشتر می‌گردند. به هر روی، ما دلیل کافی بر این فرض نداریم که حیطة ممتازی از آزادی هست که رابطه ضروری به‌آن راه ندارد.

اعتنا به این نکته مهم است که نزد هیوم، همچنان که نزد برخی تجربه‌باوران نوین، غیاب ضرورت یعنی تصادف^{۵۰}، چندان که قول به آزادی فعل و ترك فعل^{۵۱} بدان معنی است که گزینشهای آدمی بدون علت‌اند و صرفاً به‌سبب تصادف‌اند. «برحسب تعاریف من، ضرورت برساننده جزء ماهوی علیت است؛ و در نتیجه، آزادی با برداشتن ضرورت، همچنین علتها را برمی‌دارد، و درست با تصادف یکسان است. از آنجا که معمولاً می‌پندارند که تصادف مستلزم تناقض است، و دست‌کم مستقیماً متضاد تجربه است، در رد اختیار یا آزادی اراده همیشه براهینی یکسان وجود دارند.»^{۵۲} به‌یاد می‌آوریم که هیوم تنها يك گونه نسبت علی را بازمی‌شناخت که در آن بهم‌پیوستگی ثابت، عنصر عینی را تشکیل می‌دهد و رابطه ضروری، عنصر ذهنی را. بر فرض این نظر محدود درباره علیت، البته چنین برمی‌آید که فعل آزادانه^{۵۳} ناگزیر فعل بی‌علت^{۵۴} است؛ یعنی اگر تصدیق آزادی متضمن انکار ضرورت باشد. لیکن هیوم اذعان دارد که مسئله آزادی تا اندازه‌ای يك مسئله زبانی است، بدین معنی که هرچند آزادی را باید انکار کرد اگر به چنان نحوی تعریف شود که مانع ضرورت باشد، می‌توان تصدیقش داشت چنانچه به‌نحو دیگری تعریف شود. بمثل، اگر آزادی با خودانگیختگی^{۵۵} یکسان گرفته شود، آزادی هست. زیرا روشن است که شماره زیادی از افعال از انسان به منزله فاعلی عاقل^{۵۶} سرمی‌زنند بدون آنکه اجبار بیرونی در کار باشد. براستی، خودانگیختگی یگانه صورت آزادی است که باید به تصدیقش دل بندیم. زیرا، به‌رای هیوم، اگر افعال به‌اصطلاح آزادانه به‌سبب تصادف‌اند و معلول فاعلی نیستند، نادادگرانه است که خدا یا انسان آدمیان را مسئول افعال بد و رذیلانه بدانند و حکم محکومیت اخلاقی فاعلان را صادر کند. زیرا فاعلان در واقع به معنای درست

۴۷. همان، ص ۴۰۴.

48. volition 49. necessity 50. chance 51. liberty of indifference

۵۲. همان، ص ۴۰۷.

53. free action 54. uncaused action 55. spontaneity 56. rational agent

به هیچ‌رو فاعل به‌شمار نمی‌آیند. آشکار است که اعتبار دیدگاه هیوم در این باب به اعتبار مفهومی از علت باز بسته است.

۵. انفعالات و عقل

هیوم پس از کنار گذاشتن آزادی، جز در هنگامی به خودانگیختگی تحویل می‌یابد، می‌کوشد تا صلیق دو گزاره را اثبات کند. نخستین گزاره آن است که «عقل به‌تنهایی هرگز نمی‌تواند انگیزه‌ای برای هر فعل اراده باشد»، و گزاره دوم می‌گوید که عقل «هرگز نمی‌تواند با انفعال در جهت اراده ضدیت ورزد». ^{۵۷} دفاع او از این دو گزاره از آنجا برمی‌خیزد که «در فلسفه، و حتی در زندگی عادی، هیچ چیز رایج‌تر از این نیست که دربارهٔ سستیزهٔ انفعال و عقل سخن بگویند، عقل را برتر شمرند، و حکم کنند که آدمیان فقط تا جایی فضیلت‌مندند که خودشان را با فرموده‌های عقل سازگار گردانند». ^{۵۸}

نخست آنکه عقل به‌معنای فهم مجرد که با نسبت‌های میان تصورات یا با امور برهانی و استدلالی سروکار دارد، هرگز علت هیچ فعلی نیست. «براستی ریاضیات در همهٔ کارهای ماشینی، و حساب تقریباً در هر صنعت و پیشه‌ای سودمندند: ولی به‌خودی خود تأثیری ندارند». ^{۵۹} آنها بر فعل تأثیر نمی‌گذارند مگر آنکه غرضی یا غایتی داشته باشیم که فرموده یا متعین گشته ریاضیات نیست. دومین کار فهم مربوط به احتمال است، یعنی نه حوزهٔ تصورات مجرد بلکه عرصهٔ چیزهایی که از حیث علی به‌هم منسوب‌اند، یعنی امور واقع. اینجا آشکار است که هرگاه شیئی علت لذت یا درد است، ما عاطفه‌ای پی‌آیند^{۶۰} از کشش یا گریز نسبت به آن احساس می‌کنیم و ناگزیریم که شیء منظور را بپذیریم یا از آن بپرهیزیم. ولی همچنین به میانجی عاطفه یا انفعال ناگزیر می‌گردیم که دربارهٔ اشیائی به تعقل پردازیم که از حیث علی با شیء نخستین منسوب‌اند یا امکان دارد باشند. و «برحسب دگرگونی تعقل ما، افعالمان دگرگونی پی‌آیندی را می‌پذیرند». ^{۶۱} ولی انگیزشی که بر کرده‌هایمان فرمان می‌راند تنها راهنمودهٔ عقل است؛ برخیزنده از عقل نیست. «از چشم‌انداز درد یا لذت است که بیزاری یا گرایش نسبت به شیئی برمی‌خیزد». ^{۶۲}

پس عقل به‌تنهایی هرگز نمی‌تواند فرآورندهٔ فعل باشد. و هیوم از این قول راستی دومین گزاره‌اش را استنتاج می‌کند. «از آنجا که عقل به‌تنهایی هرگز نمی‌تواند فعل را فرآورد یا مایهٔ پیدایی خواست شود، نتیجه می‌گیرم که همین قوهٔ عقل از بازداشتن خواست یا از سستیزیدن با

۵۷. رساله، ۲، ۳، ۳، ص ۴۱۳. ۵۸. همان جا. ۵۹. همان جا.

موضوع برگزیده انفعال یا عاطفه ناتوان است. این نتیجه، ضروری است.^{۶۳} عقل تنها به این شیوه می‌تواند اراده را بازدارد که انگیزشی در جهت مخالف بدهد؛ ولی این حال را گفتار پیشین طرد می‌کند. و اگر عقل تأثیری مستقیم از خودش نداشته باشد، نمی‌تواند در برابر مبدائی چون انفعال تاب آورد که دارای نیروی اثربخشی است. از این رو «هنگامی که درباره ستیزه انفعال و عقل سخن می‌گوییم، سخنان دقیق و فلسفی نیست. عقل برده انفعالات است و باید چنین باشد، و هرگز دعوی‌دار کار دیگری جز گزاردن خدمت و فرمان آنها نتواند بود.»^{۶۴}

باری، این دیدگاهی خارق اجماع و غریب می‌نماید. زیرا، چنانکه هیوم اقرار می‌کند، تنها فیلسوفان نیستند که از ستیزه عقل و انفعال سخن می‌گویند. ولی به کلمات منقول در بالا، «سخنمان دقیق و فلسفی نیست»، باید توجه نمود. هیوم انکار نمی‌کند که چیزی نامبردار به ستیزه میان عقل و انفعال هست: رأی او آن است که وقتی چنین نام گیرد، به‌دقت وصف نشده است. و تحلیل او را از این حال باید به‌اختصار توضیح داد.

هیوم می‌گوید که عقل خود را به کار می‌اندازد بدون آنکه عاطفه محسوسی را فرا آورد. می‌دانیم که همچنین «خواهشها و گرایشهای آرامی هستند که، هرچند انفعالات واقعی‌اند، عاطفه اندکی^{۶۵} را در ذهن فرامی‌آورند و بیشتر به آثارشان شناخته‌اند تا به احساس بی‌واسطه‌شان.»^{۶۶} اینها بر دو گونه‌اند. به‌زعم هیوم، برخی غرایز هستند مانند نیکخواهی و کینه، مهر به زندگی و مهربانی با کودکان، که در اصل در طبیعت ما سرشته‌اند. همچنین آرزوی نیکی و بیزاری از بدی هستند که صرفاً به آن عنوان نگریسته می‌شوند. هنگامی که این انفعالات آرام‌اند، آنها را به‌آسانی به‌جای کنشهای عقل می‌گیرند، «و فرض می‌کنند که ناشی از همان قوه‌ای هستند که درباره راست و دروغ حکم می‌دهد.»^{۶۷} درست است که انفعالات آرام در همه کس غالب نیستند. غلبه انفعالات آرام و تند به منش کلی آدمی و مشرب کنونی او باز بسته است. لیکن «آنچه ما نیروی ذهن می‌خوانیم گویای غلبه انفعالات آرام بر انفعالات تند است.»^{۶۸}

هیوم در قول به تبعیت عقل از انفعالات، آشکارا دیدگاهی ضد عقل باورانه اختیار کرد. انگیزه‌های بنیادین کردار آدمی، عقل نیست بلکه گرایش و بیزاری است که در پی تجربه‌های لذت و درد می‌آیند. عقل در زندگی فعالانه انسان دخیل است، ولی به‌منزله ابزار انفعال نه همچون یگانه علت فاعلی. البته اگر صرفاً این نظریه را به‌لحاظ گیریم که گرایشهای طبیعی و نه نتایج عقل مجرد عامل مؤثر در کردار آدمی‌اند، نمی‌توان آن را نظریه‌ای انقلابی یا گرافه‌آمیز خواند. متضاد

۶۵. اینجا هیوم کلمه emotion را در معنای حقیقی آن

۶۶. رساله، ۲، ۳، ۴، ص ۴۱۷. ۶۷. همان جا.

۶۳. همان، ص ۱۵-۱۴. ۶۴. همان، ص ۴۱۵.

به‌کار می‌برد و مرادش جنبشی احساس‌شده یا ظاهری است.

۶۸. همان، ص ۴۱۸.

عقل‌باوری^{۶۹} سقراطی است، ولی همین عقل‌باوری است که گزافه‌آمیز است و همیشه مخالفانش به دلیل تضادش با تجربه بر آن تاخته‌اند. هیوم به روشنی بسیار دریافت که نه همان انسان گونه‌ای ماشین حسابگر نیست بلکه همچنین بدون رویه‌های خواهشی و عاطفی طبیعتش انسان به‌شمار نمی‌آید. در عین حال محل بحث است که انکارش بر آزادی فعل و ترك فعل و قولش به موجبیت^{۷۰} روانشناختی تشویقش می‌کردند تا دخالت عقل عملی را در کردار آدمی به‌وجهی مبالغه‌آمیز به کمترین اندازه برساند.

۶. تمایزهای اخلاقی و حس اخلاقی

قول به نبودن هر گونه تمایز اخلاقی قولی نیست که با تجربه و عقل سلیم و عقل همساز باشد. «بیخردی کسی هر اندازه زیاد باشد، باز بسا که ناگزیر از تصورات صواب و خطا متأثر است؛ و تعصبهایش هر اندازه لجاج‌آمیز باشند، باز ناگزیر مشاهده می‌کند که دیگران نیز مستعد انطباعات همانندند.»^{۷۱} ولی هر چند همگان تمایزهای اخلاقی می‌نهند، بنیاد چنان تمایزها محل گفتگوست. آیا تمایزهای اخلاقی چنانکه برخی مدعی‌اند بر پایه عقل استوارند چندان که نزد هر موجود عاقلی یکسان‌اند؟ یا آنکه به ادعای برخی دیگر بنیادشان بر حس یا احساس اخلاقی است و «به ساخت و سرشت نوع آدمی وابسته‌اند؟»^{۷۲} بر هر نظریه می‌توان برهان انگیخت. از يك سو می‌توان گفت که هم در زندگی عادی هم در فلسفه، مباحثه درباره نیک و بد، صواب و خطا، مکرر می‌افتد. و مباحثان دلیلی بر آرای مختلفشان می‌آورند. و چگونه امکان دارد که چنین بحث‌هایی پیش آیند و به‌منزله روندی بهنجار و عقلانی قبول یابند مگر آنکه تمایزهای اخلاقی ناشی از عقل باشند؟ از سوی دیگر می‌توان حجت آورد که ماهیت فضیلت در دوستکامی است و ماهیت رذیلت در دشمنکامی. و حمل چنین اوصاف باید مبین امیال یا احساساتی باشد که خودشان شالوده در سرشت اصلی انسان دارند. افزون بر این، غایت یا غرض تعقل اخلاقی، فعل است، یعنی بجای آوردن تکلیف. ولی عقل به‌تنهایی نمی‌تواند جنباننده به فعل باشد. انگیزه‌های کردار را انفعالات یا امیال فراهم می‌آورند. در قسمت پیشین دیدیم که به‌دیده هیوم، عقل به‌تنهایی نمی‌تواند در کردار اثر بنهد و انگیزه‌های بنیادین فعل عبارت از انفعالات و امیال‌اند. پس او، تا این اندازه، متعهد به نظریه دوم است؛ یعنی به نظریه حس یا احساس اخلاقی. لیکن در عین حال او آهنگ انکار آن را ندارد که عقل در اخلاق دخیل است. از این‌رو میل دارد که بگوید «عقل و احساس در تقریباً همه تصمیم‌ها و استنتاج‌های اخلاقی همکاری دارند. محتمل است که حکم فرجامینی که منشها و کردها را دلبذیر یا دل‌آزار، ستودنی

69. intellectualism

70. determinism

۷۱. پژوهش اخلاق، ۱، ۱۳۳، ص ۱۷۰.

۷۲. پژوهش اخلاق، ۱، ۱۳۴، ص ۱۷۰.

یا نکوهیدنی، می‌شمرد، حکمی که نشان نام یا تنگ، پسندیدگی یا ناپسندیدگی بر آنها می‌گذارد، حکمی که اخلاق را مبدائی فعال می‌گرداند و فضیلت را نیکبختی ما و رذیلت را بدبختی ما می‌نهد: می‌گویم که محتمل است که این حکم نهایی به حس یا احساسی درونی باز بسته باشد که طبیعت آن را در تمام نوع انسان فراگیر گردانده باشد. زیرا کدام چیز دیگری می‌تواند تأثیری با این طبع داشته باشد؟ ولی برای آنکه راه را برای چنین احساسی هموار کنیم، و موضوعش را چنانکه شاید دریابیم، می‌بینیم که اغلب واجب می‌آید که تعقل بسیار پیشاپیش به کار آوریم، تمایزهای باریک بنهیم، نتایج درست بگیریم، مقایسه‌های بعید حاصل کنیم، نسبتهای فروپيچیده را بازجوییم، و واقعیات کلی را معین و مسلم بداریم.^{۷۳} مثلاً، فعلی را در رویه‌های گوناگونش و به نسبت با احوال گوناگون برمی‌رسیم، و آن را با افعالی مقایسه می‌کنیم که با آنها همانندی ظاهری دارد. ولی هنگامی که گویی دیدی روشن از فعل حاصل می‌کنیم، آنچه بفرجام بر کردار ما کارگر است همانا احساسی است که نسبت به افعال داریم.

با اندکی باریک‌بینی در مطلب، پی می‌بریم که هیوم هم در رساله هم در نخستین ضمیمه پژوهش درباره مبادی اخلاق، برهانهای مفصلی می‌آورد بر این قول که تمایزهای اخلاقی از عقل فراز نمی‌آیند. «داوری عقل یا درباره امر واقع است یا درباره نسبتها.»^{۷۴} «از آنجا که کنشهای فهم آدمی بر دو گونه مقایسه تصورات و استنباط امر واقع بخش می‌شوند، اگر فضیلت مکشوف فهم بود، می‌بایستی موضوع یکی از این کنشها باشد؛ و نیز فهم کنش سومی ندارد که بتواند فضیلت را کشف کند.»^{۷۵}

نخست آنکه تمایزهای اخلاقی از عقل به سانی که با امور واقع سر و کار دارد نشأت نگرفته‌اند. «فعلی را انگاریم که رذیلانه‌اش می‌شمزند: برای نمونه قتل عمدی. در همه رویه‌ها و ارسیش کنید، و ببینید آیا می‌توانید آن امر واقع یا وجود واقعی را که رذیلت می‌نامید بیابید. به هر نحوی که لحاظش کنید، تنها انفعالات، انگیزه‌ها، خواستها و اندیشه‌هایی معین می‌یابید. هیچ امر واقع دیگری در این مورد نیست.... هرگز نمی‌توانید رذیلت را بیابید مگر آنکه تأمل خویش را به درون سینه‌تان بگردانید و احساسی از ناپسندیدن بجوید که در شما نسبت به این فعل برمی‌خیزد. اینجا يك امر واقع هست؛ ولی موضوع احساس است نه عقل. در خود شما نهفته است نه در شیء موضوع.»^{۷۶} مقصود هیوم آن است که عمل جسمانی کشتن در مورد قتل نفس همان است که در مورد آدمکشی. موجه یا اعدام پس از حکم دادگاه.

دوم آنکه تمایزهای اخلاقی از عقل به سانی که با نسبتها سروکار دارد ناشی نمی‌شوند. «بعضی

۷۳. پژوهش اخلاق، ۱، ۱۳۷، ص ۱۷۲-۳. ۷۴. پژوهش اخلاق، «ضمیمه» ۱، ۲۳۷، ص ۲۸۷.

۷۵. رساله، ۳، ۱، ۱، ص ۴۶۳. ۷۶. همان، ص ۹-۴۶۸.

فیلسوفان در ترویج این رأی سخت کوشیده‌اند که اخلاق پذیرای برهان است.^{۷۷} در این مورد رذیلت و فضیلت باید عبارت از نسبت‌هایی باشند. اگر باشند، ناگزیر عبارت‌اند از همانندی، تعارض، درجات کیفیت یا تناسب‌های کمیت و عدد. ولی این نسبت‌ها را همان اندازه در مادیات می‌یابیم که در افعال و انفعالات و خواسته‌هایمان. چرا هم‌خواهی با محارم میان آدمیزادگان فعلی بزه‌کارانه به‌شمار می‌آید در حالی که اگر جانوران انجامش دهند آن را اخلاقاً خطا نمی‌دانیم؟ به هر حال، نسبت‌ها در هر دو مورد یکسان‌اند. ممکن است پاسخ گویند که هم‌خواهی با محارم چنانچه جانوران انجامش دهند از آن رو اخلاقاً خطا شمرده نمی‌شود که جانوران فاقد عقلی هستند که به تمیز خطای آن تواناست، در حالی که انسان می‌تواند چنین کند. به‌زعم هیوم این پاسخ آشکارا لغو است. زیرا پیش از آنکه عقل بتواند خطا را دریابد، خطا باید باشد که به دریافت آید. فقدان قوه تعقل ممکن است جانوران را از ادراک تکالیف و الزامات بازدارد، ولی مانع وجود تکالیف و الزامات نتواند شد، «زیرا اینها باید پیشاپیش وجود داشته باشند تا به ادراک درآیند. عقل باید بیابدشان، و هرگز نمی‌تواند فرایشان آورد. این برهان سزاوار سنجش است زیرا به عقیده من یکسره قاطع است.»^{۷۸} همین‌گونه برهان در دومین پژوهش می‌آید. «می‌گویید که اخلاق عبارت است از نسبت افعال با قاعده صواب، و افعال برحسب سازگاری یا ناسازگاریشان با قاعده صواب نیک یا بد نام می‌گیرند. پس این قاعده صواب چیست؟ عبارت از چیست؟ چگونه تعیین می‌شود؟ می‌گویید به دستکاری عقل که نسبت‌های اخلاقی افعال را برمی‌رسد. به‌نحوی که نسبت‌های اخلاقی به‌یاری مقایسه فعل با قاعده تعیین می‌شود. و آن قاعده به‌یاری ملاحظه نسبت‌های اخلاقی اشیا تعیین می‌شود. آفرین به این استدلال.»^{۷۹}

اگر ما تمایزهای اخلاقی می‌نهیم، و اگر تمایزهای اخلاقی از عقل فراز نمی‌آیند، پس باید فراز آمده از احساس یا بنیان گرفته بر آن باشند. «بنابراین اخلاق به تعبیر درست‌تر احساس می‌شود نه آنکه به محل داوری آید.»^{۸۰} فضیلت انطباعی «دلپذیر» برمی‌انگیزد، و رذیلت انطباعی «نادلپذیر». «فعلی یا احساسی یا منشی فضیلت‌مندانه یا رذیلت‌انه است؛ چرا؟ زیرا دیدارش پدیدآورنده لذت یا ناخوشی ویژه‌ای است.»^{۸۱} هیوم اصرار می‌ورزد که اما لذت پدیدآورده فضیلت، و الم حاصل از رذیلت، لذت و المی از گونه ویژه‌ای هستند. لفظ «لذت» انواع گوناگون بسیاری از احساس را فرا می‌گیرد. «یک سروده خوب موسیقی و یک بطری شراب خوب به یکسان فراآورنده لذت‌اند؛ و انگهی، خویشان صرفاً به لذت تعیین می‌یابد. ولی آیا بدان سبب می‌گوییم که شراب هماهنگ است یا موسیقی خوش گوار است؟... همه احساس‌های لذت یا درد که از منشها و کرده‌ها برمی‌خیزند بر آن گونه خاصی نیستند که ما را به ستایش یا نکوهش وادارند.»^{۸۲} احساس اخلاقی عبارت است از

۷۷. همان، ص ۴۶۳. ۷۸. همان، ص ۴۶۸. ۷۹. پژوهش اخلاق، «ضمیمه» ۱، ۲۳۹، ص ۲۸۸-۹.

۸۰. رساله، ۳، ۱، ۲، ص ۴۷۰. ۸۱. همان، ص ۴۷۱. ۸۲. همان، ص ۴۷۲.

احساس پسندیدن یا ناپسندیدن افعال یا خصال یا منشها. و فارغ از نفع شخصی است. «تنها هنگامی که منشی را به وجه عام و بدون ارجاع به نفع خاصمان به دیده گیریم، چنان احساسی را پدید می آورد که آن را به اخلاقاً خوب یا بد نامبردار می گرداند.»^{۸۳} راست است که لذت زیبایی شناختی نیز فارغ از نفع شخصی است. ولی هر چند زیبایی اخلاقی و طبیعی بسیار به هم می مانند، آنچه ما در برابر، مثلاً، بنایی زیبا یا پیکری زیبا احساس می کنیم دقیقاً پسند اخلاقی نیست.

بنابراین، «فرضیه» هیوم در تعریف فضیلت می گوید: «هرگونه فعل یا خصلت ذهنی که به بیننده احساس لذت بخشی از پسندیدن می دهد؛ و ردیلت وارونه این حال است.»^{۸۴} آیا این نظر متضمن نسبی انگاری^{۸۵} محض است، بر پایه چنین مبدائی که درباره ذوق و سلیقه ها چون و چرا نباید کرد؟ پیداست که بسا اختلافهایی میان داوریهای اخلاقی مردم مختلف هست. ولی گویا هیوم می اندیشیده است که احساسهای عام اخلاقی نزد همه آدمیان مشترك است، نه همان بدین معنی که همه آدمیزادگان بهنجار دارای احساس اخلاقی اند بلکه همچنین بدان معنی که درباره کنش این احساسها اتفاق بنیادی معینی هست. هیوم هنگام بحث در حقانیت شورش بر فرمانروای جبار، می گوید که تنها سخت ترین تباهی عقل سلیم می تواند ما را به نکوهیدن مقاومت با ستمگری وادارد. سپس می افزاید: «رای عام آدمیان در همه موارد دارای حجتی است؛ ولی در مورد اخلاق، به تمامی خطاناپذیر است. خطاناپذیریش از آن رو کمتر نمی شود که آدمیان نمی توانند مبادی بنیادگذارش را بروشنی تبیین کنند.»^{۸۶} اگر احساسهای اخلاقی به سبب سرشت اصلی اذهان آدمیان اند، پس طبیعی است که اتفاق بنیادینی در کار باشد. و اگر تمایزهای اخلاقی بنیادشان بر احساس است نه بر عقل، نمی توانیم فراتر از اتفاق در احساس برویم و به ملاک دیگری توسل جوییم.

هیوم در رساله این پرسش را پیش می کشد: «چرا فعلی یا احساسی بنا بر نظر یا دید عام خرسندی یا ناخوشی می بخشد؟»^{۸۷} ولی پاسخ به این پرسش به بحث در فضایل مختلف جای می سپرد. زیرا امکان دارد که دلیل آنکه يك گونه فعل احساس اخلاقی را می انگیزد، دقیقاً همان دلیلی نباشد که چرا گونه دیگری از فعل چنین می کند. به هر روی، همچنان که هیوم در پژوهش دوم می گوید، «ما تنها با پیش گرفتن روش آزمایشی و استنتاج مبادی کلی از مقایسه موارد جزئی می توانیم کامیابی را چشم بداریم.»^{۸۸} چنانکه دیدیم، او بر این باور است که آنچه ما داور اخلاقی می خوانیم صرفاً مبین احساس پسند یا ناپسندی است که داور نسبت به فعل یا خصلت یا منش

۸۳. همان جا. ۸۴. پژوهش اخلاق، «ضمیمه» ۱، ۲۳۹، ص ۲۸۹.

85. relativism

۸۶. رساله، ۳، ۲، ۹، ص ۵۵۲. ۸۷. رساله، ۳، ۱، ۲، ص ۴۷۵. ۸۸. پژوهش اخلاق، ۱، ۱۳۸، ص

موردنظر دارد. و بدین معنی او به نظریه‌ای عاطفی در باب اخلاق قائل است. ولی همچنان معقول است که پیرسیم علت احساسی که در داوری بیان می‌شود چیست، ولو که داوری عبارت از چنین گزاره‌ای نباشد که فعلی یا خصلتی یا منشی علت احساس است. زیرا اگرچه داوری مبین احساس است و گزاره‌ای درباره‌ی علت احساس نمی‌گوید، بحق می‌توانیم چنین گزاره‌هایی را بدهیم، هرچند که گزاره‌هایی تجربی باشند نه اخلاقی.

لیکن ممکن نیست که تبیینی عقلانی درباره‌ی غایتهای فرجامین فعل آدمی بدهیم، چنانچه از تبیین عقلانی مرادمان تبیینی برحسب مبادی برتر یا دورتر است. اگر از کسی پیرسیم که چرا ورزش می‌کند، ممکن است پاسخ دهد که خواهان حفظ تندرستی خویش است. و اگر از او پیرسیم که چرا خواهان تندرستی است، ممکن است پاسخ دهد که بیماری، دردناک است. ولی اگر از او پیرسیم که چرا درد را ناخوش می‌دارد، پاسخی نمی‌توان داد. «این غایتی فرجامین است، و هرگز به چیز دیگری ارجاع نمی‌یابد.»^{۸۹} به همان سان، اگر پاسخی به پرسشی برحسب لذت داده شود، بی‌فایده است که پیرسیم چرا لذت خواسته می‌شود. «پیشروی تا بنی‌نهایت محال است؛ و یک چیز همیشه می‌تواند دلیل آن باشد که چرا شیء دیگر خواسته می‌شود. چیزی باید از بهر خودش و به سبب اتفاق یا سازگاری بی‌واسطه‌اش با احساس و میل آدمی خواستنی باشد.»^{۹۰} سخن درباره‌ی فضیلت نیز همین است. «از آنجا که فضیلت غایتی است و از بهر خودش خواستنی است، بدون مزد یا پاداش، صرفاً به پاس خرسندی بی‌واسطه‌ای که می‌بخشد، لازم است که احساسی را برانگیزد که نیکی و بدی اخلاقی را از هم تمیز می‌دهد....»^{۹۱} ولی می‌توان پرسید که چرا این یا آن فعل خاص پدیدآورنده‌ی خرسندی اخلاقی است و لذا فعلی فضیلت‌مندانه به‌شمار می‌آید. هیوم بر اهمیت فایده تأکید می‌ورزد، و از این باره از پیشگامان فایده‌باوران است. ولی فایده را یگانه سرچشمه‌ی پسند اخلاقی نمی‌نهد. لیکن معنایی که به فایده بار می‌کند و اندازه‌ی اهمیتی که به آن اسناد می‌کند هنگامی به بهترین وجه روشن می‌شوند که چند فضیلت خاص را بررسییم.

۷. نیکخواهی و فایده

نخست به فضیلت نیکخواهی می‌پردازیم. نیکخواهی و رادمنشی همه‌جا پسند و خرسندی انسان را برمی‌انگیزند. اوصاف مردم‌آمیز، نیک‌سرشت، مردمی‌خو، دلسوز، سپاسگزار، مهربان، رادمنش، نیکوکار، و معادلهایشان در همه‌ی زبانها شناخته‌اند و همه‌جا گویای برترین ارزش معنوی هستند که طبیعت آدمی توانایی نیل به آن را دارد.»^{۹۲} افزون بر این، هنگامی که مردمان انسان نیکخواه و

۸۹. پژوهش اخلاق، «ضمیمه» ۱، ۲۴۴، ص ۲۹۳. ۹۰. همان جا. ۹۱. همان، ۲۴۵، ص ۲۹۳-۴.

۹۲. پژوهش اخلاق، ۱، ۱۳۹، ص ۱۷۶.

مردمی خو را می ستایند، «همواره بر يك نکته سخت پای می فشرند، و آن نیکبختی و خرسندی است که از همنشینی و کارهای نيك او نصیب جامعه می شود.»^{۹۳} این سخن می رساند که فایده فضایل اجتماعی «دست کم بخشی از ارجمندیشان را می سازد، و يك منبع آن تحسین و حرمتی است که همگان بدانها می گزارند.... به طور کلی، چه ستایشی در صفت ساده مفید و چه نکوهشی در صفت خلافش نهفته است!»^{۹۴}

باید توجه نمود که هیوم نمی گوید که نیکخواهی صرفاً به سبب فایده اش فضیلت شمرده می شود. برخی خصلتها، مانند ادب، بی واسطه دلیزیرند، بدون رجوع به فایده (که نزد هیوم یعنی گرایش به فراوردن خیری بیشتر یا فراقتر)؛ و نیکخواهی خودش بی واسطه خوشایند و دلیزیر است. ولی پسند اخلاقی که نیکخواهی می انگیزد، تا اندازه ای معلول سودمندی آن است.

پیش از آنکه در موضوع فایده جلوتر رویم، باید توجه نماییم که هیوم ضمیمه ای بر دومین پژوهش می نهد تا نشان دهد که چیزی همچون نیکخواهی هست یا، به سخن بهتر، آنچه نیکخواهی می نامند صرفاً صورتی متبدل از خوددوستی نیست. این نظر که نیکخواهی بواقع صورتی از خوددوستی است، دامنه اش از کلی مشربی^{۹۵} خوارمایه تا چنین کوشش فلسفی گسترده است که واقعیت های زندگی اخلاقی را نگاه دارد و همان گاه تحلیلی از شیوه ای فراهم آورد که بدان خوددوستی چنان صورت خاصی را که نیکخواهی می خوانیم به خود می گیرد. ولی هیوم این نظر را در همه شکل هایش مردود می داند. يك دلیلش آن است که «ساده ترین و آشکارترین علتی که می توان به پدیده ای مخصوص دانست، احتمالاً علت راستین است.»^{۹۶} و بیقین مواردی هست که در آنها بسیار ساده تر است که باور بداریم که انسانی به نیکخواهی و مردمی خوئی فارغ از نفع شخصی انگيخته می شود تا آنکه باعث او در کردار نیکخواهانه ملاحظات ناراست نفع شخصی است. دلیل دیگرش آن است که حتی جانوران گاهی که هیچ نشانه ای از پرده پوشی یا فریبکاری در کار نیست، از خود مهربانی بروز می دهند. و «اگر ما نیکخواهی فارغ از نفع شخصی را در نوع فروتر تصدیق می داریم، به کدامین قاعده قیاس تشبیه می توانیم آن را در نوع برتر انکار کنیم؟»^{۹۷} افزون بر این، در سپاس و دوستی و محبت مادری بسا نشانه های احساسات و افعال فارغ از نفع شخصی می یابیم. به طور کلی «فرضیه ای که پذیرای نیکخواهی فارغ از نفع شخصی و ممتاز از خوددوستی است، بواقع سادگی بیشتری دارد، و با تشابه طبیعت سازگارتر است از فرضیه ای که می خواهد هرگونه دوستی و مردمی خوئی را به مبدأ خوددوستی تحویل کند.»^{۹۸}

۹۳. پژوهش اخلاق، ۲، ۱۴۱، ص ۱۷۸. ۹۴. همان، ص ۱۷۹.

95. cynicism

۹۶. پژوهش اخلاق، «ضمیمه» ۲، ۲۵۱، ص ۲۹۹. ۹۷. همان، ۲۵۲، ص ۳۰۰. ۹۸. همان، ۲۵۳، ص

از آنجا که چیزی همچون نیکخواهی فارغ از نفع شخصی هست، آشکار است هنگامی که هیوم فایده یا سودمندی را تا اندازه‌ای علت‌پسند اخلاقی نیکخواهی می‌داند، منحصرأ در اندیشه سودمندی به‌حال خود آدمی نیست. شاید هنگامی که نیکخواهی به شخص ما فایده می‌رساند در ستودنش شوق بیشتری می‌نماییم؛ ولی اگر به شخص ما فایده نرساند، یقین بسا که آن را می‌ستاییم. مثلاً، از افعال نیکخواهانهای که شخصیت‌های تاریخی در سرزمینهای دیگر انجام داده‌اند احساس‌پسند اخلاقی می‌کنیم. و «طفره‌ای سست» است چنین حجتی که هنگام این احساس، خود را در عالم خیال به آن دیگر سرزمین و زمانه می‌بریم و خویش را هم‌عصرانی خیال می‌کنیم که از افعال مورد بحث سود می‌جویم. «سودمندی دلپذیر است و پسندمان را می‌انگیزد. این امری واقع است که مشاهده روزانه تأییدش می‌کند. ولی مفید برای چه؟ مسلماً برای مصلحت کسی. پس مصلحت کی؟ نه تنها مصلحت خود ما؛ زیرا بسا هست که پسند ما فراتر از این حد می‌رود. بنابراین باید برای مصلحت کسانی باشد که منش یا فعل پسندیده به ایشان سود می‌بخشد؛ و می‌توان نتیجه گرفت که چنان منش یا فعل پسندیده، هر قدر هم که از ما دور باشند باری یکسره بدون تفاوت به حال ما نیستند.»^{۹۹} باز، «بنا بر این، اگر سودمندی سرچشمه‌ای از احساس اخلاقی باشد، و اگر این سودمندی همیشه به لحاظ ارجاع به خود خویش نگریسته نشود، چنین برمی‌آید که هر چه به نیکبختی جامعه بینجامد مستقیماً پسند ما می‌افتد و مایه خشنودی ماست. این مبدائی است که تا اندازه زیادی منشأ اخلاق را توضیح می‌دهد.»^{۱۰۰} حاجت به پرسیدن نیست که چرا با دیگران احساس مردمی یا همحسی داریم. «کافی است تجربه کنیم که این حال مبدائی در طبیعت آدمی است. ما باید جایی در بازجست علت‌ها و ایستیم.»^{۱۰۱}

هیوم در قول به آنکه سودمندی برای دیگران مستقیماً برای ما دلپذیر تواند بود، و برآستی «هر چه که به نیکبختی جامعه بینجامد مستقیماً پسند ما می‌افتد و مایه خشنودی ماست»، گویا در نظری که در رساله پیش نهاد تصرف کرده، یا بهتر بگوییم، تغییر داده است. زیرا آنجا گفت که «انفعالی چون مهر به نوع بشر، صرفاً بدان عنوان، در ذهنهای آدمی نیست که مستقل از خصال شخصی، از سودمندی، یا از رابطه با خویشتن باشد.»^{۱۰۲} برآستی نیکبختی یا بدبختی کس دیگر بر ما اثر می‌گذارد آنگاه که زیاد دور نباشد و در رنگهای روشن جلوه‌گر شود؛ «ولی این صرفاً ناشی از همدلی است.»^{۱۰۳} و چنانکه در فصل واپسین دیدیم، همدلی به یاری مبادی تداعی تبیین می‌پذیرد. اما در پژوهش دوم، تصور تداعی تصورات واپس می‌نشیند، و هیوم بر این نظر می‌رود که اندیشه لذتها و دردهای مردمان دیگر احساسهای مردمی و نیکخواهی را مستقیماً در ما برمی‌انگیزد. به

۹۹. پژوهش اخلاق، ۱، ۱۷۷، ص ۲۱۸. ۱۰۰. پژوهش اخلاق، ۲، ۱۷۸، ص ۲۱۹. ۱۰۱. پژوهش اخلاق، ۲، ۱۷۸، حاشیه، ص ۲۰-۲۱۹. ۱۰۲. رساله، ۳، ۱، ص ۴۸۱. ۱۰۳. همان جا.

دیگر سخن، لذتهای دیگران و آنچه برایشان «سودمند» است و در آنان لذت فرامی‌آورد، مستقیماً برای ما دلپذیر است یا تواند بود. و ضرورتی ندارد که برای تبیین احساسهای غیرخواهانه، به سازوکار پرداخته‌تداعی تصورات توسل جوئیم. به‌طور کلی هیوم در پژوهش دوم بر این می‌گراید که گرایشهای طبیعی را تأکید کند، و گرایش به نیکخواهی یکی از آنهاست. احتمالاً مشتقی از خوددوستی نیست.

۸. عدل

دیدیم که به‌زعم هیوم فایده‌نیکخواهی یکی از دلایل پسند اخلاقی نیکخواهی است. ولی یگانه دلیل نیست. لیکن او باور دارد که «فایده‌همگانی یگانه منشأ عدل است، و تأمل درباره‌ی نتایج سودمند این فضیلت یگانه شالوده‌ارجمندی آن است.»^{۱۰۴}

جامعه بطبع به‌حال انسان مفید است. فرد چنانچه به‌خود وانهاده باشد، نمی‌تواند نیازهای خویش را به‌منزله‌ی موجودی آدمی به‌قدر کافی برآورد. لذا مصلحت شخصی آدمیان را به‌درون جامعه می‌راند. ولی این به‌تهایی بس نیست. و اگر قراردادهایی برای تأسیس و تنظیم حقوق دارایی در میان نباشند، ناگزیر آشوب برخوادمی است. نیاز به «قراردادی منعقد از سوی همه‌ی اعضای جامعه هست که به تملك اموال بیرونی ثابت بخشد و سبب شود که هر کس از آنچه می‌تواند با بختیاری و کوشایی خویش به‌دست آورد در آسودگی برخوردار گردد... بدین‌وسیله جامعه را به‌پا نگاه می‌داریم که برای به‌روزی و بقای آنان و خودمان بسیار ضروری است.»^{۱۰۵} این قرارداد را نباید وعده‌ای پنداشت. «زیرا حتی وعده‌ها... از قراردادهای آدمی برمی‌خیزند. قرارداد همان حس عام مصلحت مشترك است، حسی که همه‌ی اعضای جامعه برای یکدیگر بیان می‌کنند، و وادارشان می‌سازد تا کردارشان را بنا بر قواعدی معین به‌سامان آورند.»^{۱۰۶} همینکه این قرارداد راجع به خویشنداری از اموال بیرونی دیگران بسته شد، «تصورات عدل و ظلم بی‌درنگ برمی‌خیزند.»^{۱۰۷} لیکن مراد هیوم آن نیست که يك حق دارایی هست که مقدم بر تصور عدل است. او به تصریح این را انکار می‌کند. «حس عام مصلحت مشترك» در مبادی عام عدل و انصاف یا در قوانین بنیادی عدل صورت بیان می‌یابد؛ و «دارایی ما چیزی نیست مگر آن اموالی که تملك دایمیشان بنا بر قوانین جامعه مسجل گشته است؛ یعنی، بنا بر قوانین عدل.... منشأ عدل منشأ دارایی را تبیین می‌کند. صنعتی واحد، هر دو را پدید می‌آورد.»^{۱۰۸}

بنابراین، عدل بر پایه‌ی مصلحت شخصی یا حس فایده‌بنیاد یافته است. و هم مصلحت شخصی

۱۰۴. پژوهش اخلاق، ۳، ۱، ۱۴۵، ص ۱۸۳. ۱۰۵. رساله، ۳، ۲، ۲، ص ۴۸۹. ۱۰۶. همان، ص ۴۹۰. ۱۰۷. همان جا. ۱۰۸. همان، ص ۴۹۱.

مایهٔ پیدایی چیزی است که هیوم «الزام طبیعی» عدل می‌خواند. ولی مایهٔ پیدایی «الزام اخلاقی یا احساس صواب و خطا» چیست؟^{۱۰۹} یا چرا ما «تصور فضیلت را به عدل و تصور رذیلت را به ظلم ملحق می‌کنیم؟»^{۱۱۰} تبیینش را باید در همدلی جست. حتی هنگامی که ما به تن خویش قربانیان ظلم نباشیم، باز ظلم دلمان را می‌آزارد، زیرا آن را به حال جامعه زیانکار می‌شمیریم. ما به میانجی همدلی در «ناخوشی» دیگران شریکیم. و چون آنچه در افعال آدمی ناخوشی فرامی‌آورد انگیزندهٔ ناپسندداشتن است و رذیلت نام دارد، در حالی که آنچه خرسندی فرامی‌آورد فضیلت نامیده می‌شود، ما عدل را فضیلتی اخلاقی و ظلم را رذیلتی اخلاقی می‌شمیریم. «بدین سان مصلحت شخصی انگیزهٔ اصلی برقراری عدل است؛ اما همدلی با مصلحت همگانی سرچشمهٔ پسند اخلاقی است که همراه آن فضیلت می‌آید.»^{۱۱۱} آموزش و سخن دولتمردان و سیاستمداران به استوارگرداندن این پسند اخلاقی یاری می‌دهد؛ ولی همدلی، بنیاد است.

هیوم نه تعریف روشنی از عدل می‌دهد نه حتی، به‌دیدهٔ من، قرینهٔ بواقع روشنی که از لفظ «عدل» چه مراد می‌گیرد. در پژوهش دوم می‌گوید که «صلاح و نظم همگانی ملازمان عدل یا خوشستن‌داری همگانی از دارایی دیگران اند؛»^{۱۱۲} و در رساله، زیر عنوان کلی عدل و ظلم، نخست مطالب مربوط به دارایی را برمی‌رسد. می‌گوید که سه «قانون طبیعی» بنیادین عبارت‌اند از قوانین مربوط به تملک ثابت دارایی، انتقال دارایی به رضا، و وفای به عهد.^{۱۱۳} لیکن مطلب روشن آن است که به‌رآی او همهٔ قوانین عدل، کلی و جزئی، بر بنیاد فایدهٔ همگانی استوارند.

اکنون می‌توان فهمید که مقصود هیوم از اینکه عدل را فضیلتی «صناعی»^{۱۱۴} می‌نامد چیست. عدل مستلزم قرارداد آدمی و بنیاد گرفته بر مصلحت شخصی است. عدل «به میانجی صنعت یا تدبیری که از اوضاع و احوال و ضرورت آدمیان برمی‌خیزد» فراآورندهٔ لذت و پسند است.^{۱۱۵} حس عدل از قراردادی برمی‌خیزد که درمانی برای «ناراحتیهای» معینی در زندگی آدمی است. «پس درمان نه از طبیعت بلکه از صنعت»^{۱۱۶} نشأت می‌گیرد؛ یا به سخن درست‌تر، طبیعت برای آنچه در امیال بی‌قاعده و رنج‌آور است درمانی در داوری و فهم فراهم می‌آورد.^{۱۱۷} هیوم با کاربرد کلمهٔ «صناعت» مقصودش آن نیست که، بر فرض آدمیزادگان به‌سانی که هستند، امری صرفاً مربوط به سلیقه یا گزینش خودسرانه است که آیا ما عدل را فضیلتی بشمریم و قوانین عدل را برقرار کنیم یا

۱۰۹. همان، ص ۴۹۸. ۱۱۰. همان جا. ۱۱۱. همان، ص ۵۰۰-۴۹۹. ۱۱۲. پژوهش اخلاق، «ضمیمهٔ ۳، ۲۵۶، ص ۳۰۴. ۱۱۳. رساله، ۳، ۲، ۶، ص ۵۲۶.

114. artificial

۱۱۵. رساله، ۳، ۲، ۱، ص ۴۷۷.

116. artifice

۱۱۷. رساله، ۳، ۲، ۲، ص ۴۸۹.

نه. «حس عدل و ظلم از طبیعت ناشی نیست، بلکه به طور صنعتی، هر چند به ضرورت (تاکید کلمات از من است) از آموزش و قراردادهای آدمی برمی خیزد.»^{۱۱۸} عدل «صناعتی» است بدان معنی که ابداع انسان است. غرض از این ابداع درمانی است برای خودخواهی و آزمندی آدمی، در آمیخته با تدارك ناچیز طبیعت برای برآوردن خواسته های او. اگر این شرایط برقرار نبودند، فضیلت عدل در میان نبود. «اگر عدل را یکسره بی فایده گردانید، ماهیتش را یکسره نابود می کنید و الزامش را بر بشر بازمی دارید.»^{۱۱۹} ولی شرایط البته برقرارند، و «ابداع» مقتضی سود انسان است. و «جایی که ابداعی آشکار و بر اطلاق ضروری است، به تعبیر شایسته می توان گفت که مانند هر چیزی که از مبادی اصلی و بدون مداخله فکر یا تأمل بی واسطه فراز می آید، طبیعی است. هر چند قواعد عدل صنعتی اند، باری خودسرانه نیستند. عبارتی ناسزا نیست که آنها را قوانین طبیعی بنامیم، چنانچه از طبیعی چیزی را مراد می گیریم که در نزد هر نوع مشترك است، یا حتی اگر معنایش را به آنچه از نوع جدایی ناپذیر است محدود سازیم.»^{۱۲۰}

قوانین جزئی عدل و انصاف البته امکان دارد که به سود همگانی گزند برسانند، چنانچه توجهمان را به يك مورد جزئی معطوف کنیم. بمثل، فرزندی نالایق از پدري توانگر ثروتی به میراث می برد و آن را در راه های بد به کار می گیرد. ولی آنچه فایده همگانی را دربر دارد، نظام یا دستگاه کلی عدل است. و اینجا تفاوتی می یابیم میان فضیلتی چون نیکخواهی و فضیلتی چون عدل. «فضایل اجتماعی مردمی و نیکخواهی بی واسطه و بهیاری گرایش یا غریزه ای مستقیم تاثیر می گذارند که بیشترین ناظر به موضوع بسیطی است که امیال را می انگیزد، و دربر گیرنده نظام یا دستگاه یا نتایجی نیست که از اتفاق، تقلید یا سرمشق دیگران برمی آیند.... چنین حالی درباره فضایل اجتماعی عدل و وفاداری راست در نمی آید. این فضایل برای بهروزی بشر بسیار مفیدند، یا براستی ضرورت مطلق دارند: اما سود حاصل از آنها نتیجه هر فعل یگانه منفرد نیست، بلکه از کل نظام یا دستگاهی برمی خیزد که همه، یا بخش بیشتر جامعه درباره آن اتفاق کرده اند.»^{۱۲۱}

بنابر این، هیوم وجود قوانین ابدی عدل را که مستقل از اوضاع و احوال انسان و فایده همگانی باشند تصدیق ندارد. عدل عبارت است از يك صنعت، يك ابداع. در عین حال به قرارداد اجتماعی یا وعده باز بسته نیست. زیرا خود عدل است که قراردادها و وعده های الزام آور را پدید می آورد. عدل به فایده احساس شده باز بسته است، و این فایده واقعی است. آدمیان قوانین عدل را به پروای مصلحت خویش و مصلحت همگانی برقرار می دارند. اما این پروا نه از تعلل درباره نسبت های ابدی و ضروری تصورات بلکه از انطباعات و احساساتمان ناشی می شود. «بنابر این، حس عدل نه بر تصورات بلکه

۱۱۸. رساله، ۳، ۲، ۱، ص ۴۸۳. ۱۱۹. پژوهش اخلاق، ۳، ۱، ۱۴۹، ص ۱۸۸. ۱۲۰. رساله، ۳، ۲، ۳، ص ۲۰۳. ۱۲۱. پژوهش اخلاق، «ضمیمه» ۳، ۲۵۵-۶، ص ۳۰۳-۴.

بر انطباعات بنیان دارد.»^{۱۲۲} آدمیان مصلحتشان را در تأسیس نظامی از عدل احساس می‌کنند، و نسبت به قراردادهای مرسوم که «ناراحتیهای» ملازم زندگی آدمی را درمان می‌کنند احساس پسند دارند. ولی در ساختن و پرداختن قواعد جزئی، عقل البته به کار گرفته می‌شود. هیوم بدین منوال فضیلت عدل را درون طرح کلی نظریه اخلاقیش می‌گنجاند. احساس، بنیادین است؛ ولی این بدان معنی نیست که عقل هیچ دخالتی در اخلاق ندارد.

۹. نقد

هیوم با بررسی داده‌های تجربی به فهمیدن زندگی اخلاقی بشر روی آورد. اینکه آدمیان احکام اخلاقی صادر می‌کنند روشن است؛ واقعیتی تجربی است که حاجت به دلیل ندارد. اما بلافاصله بدیهی نیست که آدمیان هنگام صدور احکام اخلاقی چه می‌کنند و بنیاد فرجامین چنان احکام چیست. برخی فیلسوفان داوریه‌ای ارزشی را به منزله نتیجه تعقل یا نتایج فراگردی منطقی فرا نموده‌اند. آنان کوشیده‌اند تا دستگاه اخلاق را به منزله دستگاهی عقلانی و مشابه ریاضیات بازسازند. ولی تفسیری از این گونه، همانندی چندانی با واقعیات ندارد. جایی که درباره مبادی اخلاقی و ارزشها اتفاق عام هست، می‌توان حجت آورد که آیا، بمثل، موردی جزئی و خاص زیر یکی از مبادی مفروض می‌افتد یا نه. و پس از آنکه حکمی اخلاقی دادیم، می‌توانیم دلایلی برای تأییدش بجویم. اما این نظر که داوریه‌ای اخلاقی در وهله نخست نتیجه عقل یا نتیجه فراگردی استنتاجی مشابه ریاضیات‌اند، با داده‌های در دسترس نمی‌سازد. البته در عمل داوریه‌ای اخلاقی آدمیان از آموزش و دیگر عوامل بیرونی تأثیر می‌پذیرند. ولی اگر این پرسش را کنار بگذاریم که کدام عوامل بر آدمی تأثیر می‌گذارند که داوری اخلاقی خاصی را صادر کند، چنانچه تجربه اخلاقی مشخص را پیش چشم بداریم روشن است که وقتی آدمی داوری اخلاقی صادر می‌کند، عنصری از بی‌واسطگی هست که بنا بر تفسیر عقل باورانه بر اخلاق تعلیل نمی‌پذیرد. اخلاق بیشتر به زیبایی‌شناسی می‌ماند تا به ریاضیات. راست‌تر آن است که بگوییم ما ارزشها را «احساس می‌کنیم» تا بگوییم ارزشها را استنتاج می‌کنیم یا به‌توسط فراگرد تعقل منطقی از مبادی مجرد، به داوریه‌ای اخلاقی‌مان می‌رسیم. هیوم هنگام جلب‌توجه به عنصر بی‌واسطگی در داوری اخلاقی، بر نکته‌ای ارزشمند تأکید می‌ورزد. ولی چون به گزارش فراتر موضوع می‌پرداخت، روانشناسی کلیش دست‌وپای او را می‌یست. از آنجا که او منکر آن بود که تمایزهای اخلاقی از هر کدام از دو کنش عقل که او تصدیق می‌داشت سرچشمه می‌گیرند، می‌بایست بگوید که اخلاق به تعبیر درست‌تر امری احساسی است نه امری مربوط به داوری، و داوری را به بیان احساس تحویل کند. ولی الفاظی چون «احساس

کردن» و «حس اخلاقی»، هنگامی که در این زمینه به کار روند، الفاظی قیاسی یا تشابهی^{۱۲۳} هستند که امکان دارد برای جلب توجه به رویه‌ای از زندگی اخلاقی آدمی که عقل‌باوران از آن غافل ماندند مفید باشند، ولی به بررسی بیشتری از آنچه هیوم صرفشان کرد نیاز دارند. به دیده من، عناصر فایده‌باوری در نظریه هیوم اقتضا دارند که پنداشت او را درباره «عقل» اصلاح کنیم و نه آنکه به الفاظی مانند «احساس کردن» بسنده کنیم. به سخن دیگر، فلسفه هیوم مفهومی از عقل عملی و شیوه کنش آن را کم دارد.

به گمان من، نظریه نسبت‌های هیوم نیز دست‌وپای او را می‌بست. او منکر بود که عقل می‌تواند نسبتی میان افعال آدمی و قاعده‌ای برای اخلاق صادر از سوی عقل دریابد. او بواقع می‌اندیشید که همچو نظری به موضوع، متضمن استدلال دوری^{۱۲۴} است. ولی پافشاری خود او بر قوام یا ساخت اصلی طبیعت آدمی، حاکی از آن است که این طبیعت به لحاظی شالوده اخلاق است؛ یا، به عبارت دیگر، قانونی طبیعی هست که صادر از سوی عقل است و طبیعت آدمی را در رویه غایت‌انگازانه^{۱۲۵} و پویایش درمی‌یابد. و تفسیری از اخلاق بر پایه این مبانی می‌توان پرورد بدون چنین دلالت تضمینی که آدمیان به‌وجه عام به‌مدد «تعقل» آگاهانه بر قواعد اخلاقی کلی نایل می‌آیند. البته هیوم می‌اندیشید که اگر بگویند عقل نسبت‌های پدیدآورنده داوری اخلاقی را درمی‌یابد، باید همچنین گفت که مثلاً اشیای بی‌جان مستعد اخلاقیات‌اند. ولی پی‌بردنش دشوار است که چگونه این نتیجه برمی‌آید. زیرا به‌هر روی افعال آدمی افعال آدمی‌اند؛ و سخن ما تنها بر سر همین افعال است. راست است که هیوم بر این گفته می‌گرایید که افعال فقط تا حدی که حکایت از انگیزه و منش دارند به‌داوری اخلاقی مربوطند. ولی این گویا نحوه‌ای برای گفتن آن باشد که فقط افعال آدمی، افعالی که عمدی‌اند، به داوری اخلاقی ربط دارند. و نسبت چنین افعال با قانونی اخلاقی در رده‌ای ویژه و بی‌همتا جای می‌گیرد.

شاید طبیعی بود که هیوم بر فرض تفسیرش بر آزادی، بیش از همه بر منش و خصال منش تأکید می‌ورزید. زیرا اگر آزادی به‌خود انگیزتگی تحویل یابد، يك فعل یا به منزله افشای منش یا به سبب «فایده» اش دارای ارزش است. ما خو گرفته‌ایم که منشها و خصال شخصی را همچون ستودنی یا خلاف آن بنگریم نه به‌مثابه صواب یا خطا، یعنی کلماتی که برای افعال نگاه می‌داریم. از این‌رو اگر تأکیدمان بر خصال شخصی باشد نه بر افعال، احتمالاً بر این می‌گراییم که داوری اخلاقی یا داوری ارزشی را با داوری زیبایی‌شناختی همانند سازیم. و در واقع می‌بینیم که هیوم از تفاوت میان خصال یا فضایل اخلاقی و موهبت‌ها و استعداد‌های طبیعی سرسری می‌گذرد. لیکن اگر

افعال را به سبب مفیدبودنشان دارای ارزش بدانیم، به پروردن يك نظریهٔ فایده‌باورانه می‌گوییم. و هر دو رشته اندیشه را در تحلیل هیوم از اخلاق می‌یابیم.

بنابراین، به‌دیدهٔ من چنان می‌نماید که علم اخلاق هیوم تا اندازهٔ بسیار زیادی مشروط به دیدگاه‌هایی است که پیشتر اختیار کرده است، و رشته‌های فکری مختلفی را دربر دارد. عنصر فایده‌باورانه را بعدها بنتام و میل پدر و میل پسر پرورند، در حالی که پافشاری بر احساس در تجربه‌باوری نوین جانی تازه در حیطهٔ نظریه‌های عاطفی در باب اخلاق یافته است.

فصل ۱۷

هیوم

(۴)

۱. سیاست به منزله علم

هیوم سیاست را به معنایی از کلمه، علم می‌شمرد. چنانکه پیش از این دیدیم، سیاست که بنا به توصیف هیوم آدمیان را در وجه بهم‌پیوسته در جامعه و وابسته به یکدیگر به‌دیده می‌گیرد، در رده منطق، اخلاق و انتقاد همچون بخشی از علم انسان می‌آید.^۱ هیوم در جستاری به نام امکان تحویل سیاست به علم^۲ می‌گوید که «نیروی قوانین و صورتهای خاص حکومت چندان زیاد است، و وابستگی آنها به خلق و خوی آدمیان چندان کم است که گاهی می‌توان نتایجی تقریباً به کلیت و یقین نتایجی که علوم ریاضی به‌دست می‌دهند از آنها بیرون کشید.» در پایان نخستین پژوهش، سیاست از اخلاق و انتقاد جدا می‌شود. «استدلالات اخلاقی یا درباره امور واقع جزئی‌اند یا امور واقع کلی؛ و «علوم که به امور واقع کلی می‌پردازند عبارت‌اند از سیاست، فلسفه طبیعی، فیزیک، شیمی، و جز آن، جایی که کیفیات و علتها و معلولهای یک نوع تمام از اشیا پژوهیده می‌شود.»^۳ لیکن «اخلاق و انتقاد به‌تعبیر شایسته نه‌چندان موضوع فهم که موضوع ذوق و احساس‌اند.»^۴ پس اینجا گروه‌بندی متفاوتی از گروه‌بندی گنجینه در مدخل رساله داریم. رأی هیوم درباره اخلاق هرچه باشد، باری می‌کوشد تا سیاست را به منزله علم نگاه دارد، و آن را با فلسفه طبیعی و شیمی در یک گروه می‌آورد. لیکن در هم‌پرسه‌هایی درباره دین طبیعی، سیاست را همراه اخلاق و انتقاد نام می‌برد. «مادام که پژوهشهای نظریمان را به اقتصاد، یا اخلاق، یا سیاست، یا انتقاد منحصر

۱. رساله، «مدخل»، ص ۱۹-۲۰.

2. That Politics may be reduced to a Science

۴. همان، ص ۱۶۵.

۳. پژوهش، ۱۲، ۳، ۱۳۲، ص ۱۶۴-۵.

می‌کنیم، دما دم به عقل سلیم و تجربه توسل می‌جوئیم که نتایج فلسفیمان را نیرو می‌بخشند، و (دست کم تا اندازه‌ای) بدگمانی را رفع می‌کنند که بحق درباره هرگونه استدلال بسیار ظریف و دقیق در دل می‌پروریم.^۵ اینجا اقتصاد، اخلاق، سیاست و انتقاد یا زیبایی‌شناسی در مقابل «استدلای لاهوتی» می‌آیند که در زمینه آن، بنا به گفته گوینده، یعنی فیلولی شکاک مشرب، ما نمی‌توانیم به یاری توسل به عقل سلیم و تجربه نتایج فلسفی را تأیید کنیم

حتی اگر آرای هیوم درباره نسبت سیاست با اخلاق در مواقع مختلف بر اختلاف‌اند، باری روشن است که سیاست را علم یا پذیرای تشکیل علم می‌داند. می‌توان مبادی کلی و فرضیه‌های تبیین‌گر ساخت، و ممکن است که تا حدودی پیشگویی کرد. ولی وقوع پیشامد نایبوسان امکان دارد، ولو پس از پیشامد بتوان آن را بر پایه مبادی پیشتر دانسته تبیین کرد. بدین سان هیوم در جستارش به نام درباره چند عادت قابل ملاحظه^۶ می‌گوید که «همه مبادی کلی را در سیاست باید با احتیاط بسیار برقرار داشت، و» «نمودهای نامنظم و خارق عادت را مکرر هم در عالم اخلاقی هم در عالم طبیعی می‌بینیم. نمودهای اول را پس از وقوع شاید بهتر بتوان از روی انگیزه‌ها و مبادی که هرکس درون خویش دارد، یا از روی مشاهده که استوارترین اطمینان و ایقان است توضیح داد: ولی بسا که هیچ امکان ندارد که چاره‌گری آدمی پیشاپیش آنها را پیش‌بینی و پیش‌گویی کند.» ما نمی‌توانیم در عالم سیاست به همان یقینی دست یابیم که در ریاضیات دست‌یافتنی است؛ زیرا سروکار ما بیشتر با امور واقع است. بی‌گمان از سر همین نظر است که وقتی هیوم در بند منقول در آغاز این قسمت سیاست را با ریاضیات همانند می‌سازد، کلمه نجات‌دهنده «تقریباً» را می‌گنجاند.

۲. منشاء جامعه

چنانکه هنگام بررسی فضیلت عدل دیدیم، جامعه سازمان یافته به سبب فایده‌اش به حال انسان به وجود آمد، و چاره ناراحتی‌های زندگی بدون جامعه است. «جامعه برای این سه ناراحتی چاره‌ای می‌جوید. نیروی ما با بهم پیوستن نیروها فزونی می‌یابد: توانایی ما با تقسیم کار افزایش می‌گیرد؛ و ما با همیاری کمتر در معرض قضا و سوانح می‌آییم. جامعه به میانجی این نیرو، توانایی و ایمنی اضافی، سودمند می‌گردد.»^۷

لیکن فهم این نکته اهمیت دارد که هیوم نمی‌پندارد که انسانهای نخستین به تأمل در زیانهای سرنواشتشان بدون جامعه سازمان یافته می‌نشینند، چاره‌ای می‌اندیشند و قرارداد یا پیمان صریح اجتماعی می‌بندند. گذشته از اینکه هیوم اذعان نمی‌دارد که وعده‌ها و قراردادهای قدرتی الزام‌آور جدا

۵. همپرسه‌ها، ۱، ص ۱۳۵.

6. *Of some Remarkable Customs*

۷. رساله، ۳، ۲، ۲، ص ۴۸۵.

از جامعه و قواعد عدل دارند، پای می‌فشارد که فایدهٔ جامعه در اصل احساس می‌شود و موضوع داوری تأمل‌آمیز قرار نمی‌گیرد. عقد پیمان یا موافقت میان مردم امکان دارد، هر چند هیچ‌گونه وعدهٔ صریحی داده نمی‌شود. هیوم هنگام بحث دربارهٔ پیمانی که سرچشمهٔ تصورات عدل، دارایی و حق است، مثال مشهوری می‌آورد برای روشن کردن آنچه او «حس مشترك مصلحت» می‌نامد که در کردار مجال بیان می‌یابد نه در گفتار. «دو نفر که پاروهای قایقی را می‌کشند، کارشان را بنا به موافقت یا پیمان می‌کنند، هر چند که هرگز به هم وعده نداده‌اند.... به‌همان سان، زبان به‌تدریج بنا بر پیمانهای آدمی و بدون هیچ وعده‌ای برقرار می‌شود.»^۸

هیوم می‌گوید برای آنکه جامعه شکل گیرد، بایسته است که نه همان در واقع به‌حال آدمیان مفید باشد بلکه همچنین آنان باید «بر این فایده‌ها آگاه باشند.» و اگر نباید بپنداریم که انسانهای نخستین با تأمل و بررسی به این شناخت نایل آمده‌اند، پس چگرنه بر آن دست یافتند. پاسخ آن است که جامعه از طریق خانواده پدید آمد. خواهش طبیعی، اعضای دو جنس را به هم فراز می‌آورد و اتحادشان را پاس می‌دارد تا آنکه علقهٔ جدیدی برمی‌خیزد که همان پروای مشترکشان از زادگانشان است. «چندی بر نمی‌آید که رسم و عادت در ذهنهای لطیف کودکان تأثیر می‌کند و آنان را از سودهایی که ممکن است از جامعه بگیرند می‌آگاهاند و نیز کم‌کم آنان را با جامعه تطبیق می‌دهد، بدین گونه که آن زوایای ناهموار و انفعالات نامناسبی را که جلوی ائتلافشان را می‌گیرد می‌زداید.»^۹ بنابراین، خانواده (یا به سخن دقیقتر، خواهش طبیعی میان دو جنس) «مبداء نخستین و آغازین جامعهٔ بشر است.»^{۱۰} گذار به جامعهٔ گسترده‌تر بیشترین به توسط نیاز احساس شده به تثبیت تملک اموال بیرونی دست می‌دهد.

از آنجا که سخن بر سر احساس کردن يك نیاز است نه بر سر بررسی آگاهانهٔ موقع انسان و رسیدن به داوری مشترك و تأمل‌آمیز دربارهٔ شیوهٔ شایستهٔ برآوردن نیاز، و چون این نیاز تقریباً از آغاز زندگی آدمی بر کرهٔ زمین حاضر است، فهمیدنی است که هیوم با نظریهٔ وضع طبیعی بیشتر از نظریهٔ قرارداد اجتماعی همدلی نداشت. او نتیجه می‌گیرد که «برای بشر امکان ندارد که در توحش. مقدم بر جامعه دیر بماند، بلکه همان نخستین وضع و موقع او را می‌توان بحق اجتماعی شمرد. لیکن این حال فیلسوفان را باز نمی‌دارد تا، اگر دلشان بخواهد، استدلالشان را به وضع طبیعی مفروض بگسترند، به شرط آنکه تصدیق بدانند که چنین فرضی، وهم فلسفی محض است که هیچ‌گاه واقعیتی نداشت و نمی‌توانست داشته باشد.... پس این وضع طبیعی را باید وهم محض شمرد.»^{۱۱} هیوم همین نکته را در پژوهش دوم می‌گوید. آنجا نیز وضع طبیعی را وهم فلسفی می‌داند و می‌گوید: «اینکه آیا چنان حالی از طبیعت آدمی می‌توانسته وجود داشته باشد یا اگر وجود

داشته می‌توانسته چندان دیر بپاید که نام وضع را بشاید، بحق محل تردید است. آدمیان بضرورت دست‌کم در يك خانواده-جامعه زاده می‌شوند.^{۱۲}

۳. منشاء حکومت

سخنان همسانی را می‌توان دربارهٔ منشاء حکومت گفت. اگر عدل طبیعی برای حکمرانان بر کردار آدمی بسنده بود، اگر هیچ نابسامانی یا نابکاری بر نمی‌خاست، نیازی پیش نمی‌آمد که با تأسیس حکومت‌هایی که به آنها بیعت مدیونیم آزادی فردی را بکاهیم. «بدیهی است که اگر حکومت یکسره بی‌فایده بود، هرگز امکان نداشت پیدا آید، و یگانه شالودهٔ تکلیف بیعت عبارت از سودی است که با حفظ صلح و نظم میان آدمیان برای جامعه فراهم می‌آورد.»^{۱۳} پس سودمندیش شالودهٔ نهاد حکومت است: و سود عمده‌ای که برای بشر به‌بار می‌آورد، برقراری و پاسداشت عدل است. بدین منوال هیوم در جستارش به‌نام دربارهٔ منشاء حکومت^{۱۴} سخنش را چنین آغاز می‌کند: «انسان که در خانواده می‌زاید، به اقتضای ضرورت و گرایش طبیعی و عادت ناگزیر از نگاه‌داشتن جامعه است. همین آفریده، هنگام پیشروی فراتر خویش، به پی‌افکنن جامعهٔ سیاسی می‌پردازد تا عدل را بگسترده، عدلی که بدون آن میان آدمیان نه صلاحی برقرار تواند بود، نه ایمنی، نه آمیزش. بنابراین باید دستگاه پهناور حکومت را سراسر چنین بتکریم که بفرجام مقصود یا غرضی جز گستردن عدل ندارد.» لیکن در رساله، جایی که هیوم دقیقتر سخن می‌گوید، بر آن است که اگرچه عدل گستری و فیصل‌دادن به مناقشه‌های مربوط به امور عدل و انصاف سودهای عمدهٔ حاصل از حکومت‌اند، باری یگانه سودها نیستند. آدمیان بدون حکومت برایشان بسیار دشوار است که دربارهٔ طرح‌ها و برنامه‌هایی در راه خیر همگانی همراهی شوند و چنان برنامه‌ها را به‌وجهی هماهنگ اجرا کنند. جامعهٔ سازمان‌یافته چاره‌ساز این ناراحتی‌هاست. «بدین‌سان همه‌جا به همت حکومت پلها ساخته می‌شود، بندرگاه‌ها گشایش می‌یابد، باروها به‌پا می‌خیزد، ابراه‌ها ساخته می‌شود، ناوگانها مجهز می‌شود، و ارتشها نظام می‌یابند.»^{۱۵}

بنابر این، حکومت «ابداع»ی است که سود بسیار به انسانها می‌رساند. ولی حکومت چگونه پیدا می‌آید؟ آیا حکومت چندان لازمهٔ جامعه است که جامعه‌ای بدون حکومت وجود تواند داشت؟ هیوم در رساله صراحت دارد که او با آن فیلسوفانی مخالف است که می‌گویند انسانها بدون حکومت پذیرای یگانگی اجتماعی نیستند. «وضع جامعهٔ بدون حکومت یکی از طبیعت‌ترین اوضاع آدمیان

۱۲. پژوهش اخلاق، ۳، ۱، ۱۵۱، ص ۱۹۰. ۱۳. پژوهش اخلاق، ۴، ۱۶۴، ص ۲۰۵.

14. Of the Origin of Government

۱۵. رساله، ۳، ۲، ۷، ص ۵۳۹.

است، و بقایش ناچار با پیوستگی خانواده‌های بسیار، و دیرگاهی پس از نخستین نسل امکان می‌پذیرد. هیچ چیز مگر فزونی ثروت و مال نمی‌توانست آدمیان را به ترك آن ناگزیر گرداند.^{۱۶} بهرغم هیوم، وجود جوامع بدون حکومت بسامان، در قبایل امریکایی تحقیق تجربی می‌پذیرد. و دست کم در دیدۀ نخست چنان می‌نماید که هیوم مرادش این معنای ضمنی است که آدمیان نخستین چون پس از زمانی ضرورت حکومت را دریافتند، انجمن کردند تا زمامدارانی برگزینند، اختیارشان را معین بدارند و به ایشان وعده اطاعت بدهند. این حال از آن‌روست که «قوانین طبیعی» (مبادی بنیادین عدل) و خصلت الزام‌آور وعده‌ها، پیشاپیش مفروض گرفته شده است. آنها بر تاسیس حکومت مقدم‌اند، هرچند بر تاسیس انجمن انسانها که در بُن جامعه نهفته است تقدم ندارند.

اگر بواقع نظر هیوم این باشد که حکومت سرچشمه‌اش را به قرارداد یا موافقتی صریح‌و‌ام‌دارد، با نگرش کلیش ناسازگار درمی‌آید. زیرا چنانکه در پیوند با منشاء جامعه دیدیم، او بر فایده «احساس شده» تکیه می‌گذارد و به نظریۀ عقل‌باورانه دربارهٔ قراردادهای اجتماعی بدگمان است. طرز بیان هیوم بهر وجهی که جای‌جای باشد، من فکر نمی‌کنم که می‌خواهد بگوید حکومت از راه پیمانهای صریح منشأ گرفت. در نظر او منشأ حکومت احتمالاً به‌واسطهٔ تحول و گسترده‌گی سادهٔ اقتدار پبری یا حکومت پدرسالار^{۱۷} نبود، بلکه به توسط جنگهای میان جوامع مختلف بود. جنگ خارجی، جنگ داخلی را در مورد جوامع بی‌حکومت ناگزیر فرامی‌آورد. پس، همچنان که میان قبایل امریکایی پیداست، سرآغاز حکومت اقتدار یا حجتی^{۱۸} است که سرکرده یا رئیس قبیله هنگام کارزار از آن برخوردار است. «من برآنم که سرآغاز حکومت از ستیزه‌هایی نه میان آدمیان جامعهٔ واحد بلکه میان آدمیان جوامع مختلف پیدا می‌آید.»^{۱۹} بدین گونه هیوم در جستارش به‌نام دربارهٔ قرارداد آغازین^{۲۰} می‌گوید: «رئیس قبیله که احتمالاً نفوذش را در طی جنگ به‌دست آورد، بیشتر به اقتناع حکم می‌راند تا به فرمان؛ و تا زمانی که نمی‌توانسته است که برای انقیاد سرکشان و نافرمانان زور به‌کار برد، دشوار می‌شود گفت که به‌وضع حکومت مدنی نایل آمده باشد. بدیهی است که هیچ پیمانی یا موافقتی برای فرمان‌گزاری همگانی به‌صراحت بسته نشد، یعنی تصویری که ورای فهم وحشیان بود: هرگونه قدرت‌ورزی از سوی سرکرده ناگزیر جزئی بوده و برحسب مقتضیات مورد حاضر پیش می‌آمده است: فایدهٔ احساس شده و برآمده از مداخلهٔ او، این قدرت‌ورزیها را روزبه‌روز متواترتر گرداند؛ و تواترشان سبب شد که حالتی از تسلیم خو گرفته و — اگر دلتان خواست چنینش بنامید — ارادی و لذا وابسته به اوضاع و احوال به‌تدریج در مردم پدید آید.» بنابر این از آنجا که

۱۶. رساله، ۳، ۲، ۸، ص ۵۴۱.

17. patriarchal 18. authority

۱۹. همان، ص ۴۰-۵۳۹.

20. Of the Original Contract

حکومت احتمالاً نخست از طریق فراگردی تدریجی برخاست و متضمن تحقق مستمر فایده‌اش بود، می‌توان گفت که مبتنی بر «قرارداد» بوده است. ولی اگر از «قرارداد» موافقت صریحی مراد است که بدان حکومت مدنی یکباره به‌صورتی برقرار گشت که ما بی‌درنگ آن را به‌منزله حکومت مدنی بازمی‌شناسیم، گواهی قاطعی در دست نیست که پیمان یا قرارداد صریحی از این گونه هرگز بسته شد. به‌گمانم این شرح، نظر هیوم را درباره موضوع بازمی‌نماید، یعنی فرضیه‌ای که پیش می‌نهد، هرچند نه به‌طور جزمی.

اما اگرچه چنان می‌نماید که هیوم مایل به این تصدیق است که در روزگاران پیش از تاریخ حکومت احتمالاً به‌لحاظی از طریق رضا منشأ گرفت، و اگر چه اظهار عقیده می‌کند که مشاهده قبایل امریکایی قدری تأیید تجربی بر این فرضیه به‌دست می‌دهد، باری به‌نظریه قرارداد هنگامی که دعوای آن از این تصدیقات معتدل فراتر روند هیچ رغبتی ندارد. در جستار درباره قرارداد آغازین می‌گوید برخی فیلسوفان به این گفته قناعت نمی‌کنند که حکومت در سرآغازش «از رضا، یا بهتر بگوییم، از تسلیم ارادی مردم برخاست»؛ آنان همچنین قائل‌اند که حکومت همیشه بر پایه رضا، بر وعده‌ها، بر یک قرارداد متکی است. «ولی اگر این استدلالیان به سراسر جهان بنگرند، به هیچ چیزی برنخواهند خورد که به کمترین اندازه با تصوراتشان مطابق درآید و دستگاهی چنین پرداخته و فلسفی را توجیه کند.» برآستی، «تقریباً همه حکومت‌هایی که اکنون وجود دارند یا از آنها پیشینه‌ای در تاریخ مانده است، در اصل یا بر غصب^{۲۱} یا فتح^{۲۲} یا هر دو بنیاد یافته‌اند، بدون هیچ گونه فرمانمایی به‌رضای آشکار یا تبعیت ارادی مردم.... چهره زمین همواره در دگرگونی است: با افزایش پادشاهیهای خُرد و تبدلشان به امپراطوریهای بزرگ، با پاشیدگی امپراطوریهای بزرگ و تبدلشان به پادشاهیهای خُردتر، با تأسیس مهاجرنشینها، با کوچ قبایل. آیا در همه این رویدادها چیزی جز قهر و زورورزی پیداشدنی است؟ همداستانی یا آمیزش ارادی که این‌همه از آن سخن می‌رود کجاست؟» حتی هنگامی که انتخابات جای قهر را می‌گیرد، حاصلش چیست؟ ممکن است کسانی به پایمردی تنی چند از صاحبان زور و نفوذ انتخاب شوند. یا امکان دارد که انتخابات شکل هنگامه‌جویی عوام به‌خود گیرد، یعنی مردم از سردسته تبهکاران پیروی کنند که ترغیش را به گستاخی خودش یا به بلهوسی آنی جماعت مردم مدیون است که بیشترشان شناختی اندک یا هیچ از او و توانش‌هایش دارند. در هیچ‌کدام از دو مورد، همداستانی عقلانی واقعی در میان مردم نیست.

پس در مورد اقتدار رئیس‌ان و سرکردگان قبایل واقعاً بدوی در جنگ حال هرچه باشد، یعنی همان کسانی که می‌توان گفت مردم به اختیار تبعیتشان کرده‌اند، نظریه قرارداد در باب منشأ حکومت تأیید تجربی بسیار اندکی از داده‌های موجود در روزگاران تاریخی کسب می‌کند. این نظریه وهم

صرفی است که واقعیتها آن را از اعتبار می‌اندازند. پس حال که چنین است، می‌باید که شالوده‌های تکلیف بیعت سیاسی را بپژوهیم.

۴. طبع و حدود بیعت

بر فرض وجود تکلیف بیعت سیاسی، آشکارا بیهوده است که شالوده آن را در رضا و وعده‌های مردم سراغ گیریم چنانچه گواهی بر اینکه رضای مردم هرگز درخواست یا داده شد، اندک یا هیچ است. و اما در باب تصور لاک از رضای ضمنی، «می‌توان پاسخ داد که چنین رضای ضمنی تنها در جایی ممکن است پیش آمده باشد که انسان می‌پندارد که امر، به گزینش او وابسته است.»^{۲۳} اما هر کس که تحت حکومتی مستقر زاده می‌شود می‌اندیشد که درست به‌حکم آنکه او به زاد^{۲۴} شهروند جامعه منظور است، به حاکم بیعت وام دارد. و همسخن شدن با لاک در این معنی که هر کس آزاد به ترک جامعه‌ای است که به زاد^{۲۵} بدان تعلق دارد، غیرواقعی است. «آیا به جد می‌توان گفت که دهقان یا پیشه‌وری تهیدست برای ترک کشورش دارای گزینش ازادانه است هنگامی که از زبان و رسوم بیگانگان هیچ نمی‌داند و با مزد اندکی که می‌گیرد دست به دهن زندگی می‌گذراند؟»^{۲۶}

بنابراین الزام بیعت با حکومت مدنی «ناشی از هیچ وعده اتباع نیست.»^{۲۷} حتی اگر وعده‌ها در زمانی در گذشته دوردست داده شده بود، تکلیف کنونی بیعت نمی‌تواند متکی به آنها باشد. «از آنجا که وجود الزام اخلاقی به تسلیم به حکومت یقینی است، چرا که همگان چنین می‌اندیشند، پس باید به همان اندازه یقینی باشد که این الزام از وعده بر نمی‌خیزد؛ زیرا هیچ‌کسی که قوه داوریش با دلبستگی زیاده سخت به یک دستگاه فلسفی گمراه نگردیده، هرگز در دلش نگذاشته است که الزام را به آن منشا اسناد کند.»^{۲۸} شالوده واقعی تکلیف بیعت، فایده یا مصلحت است. «این مصلحت را من در ایمنی و حمایتی می‌بینم که از آنها در جامعه سیاسی برخورداریم، و هنگامی که کاملاً آزاد و مستقل هستیم هرگز نمی‌توانیم بر آنها نایل آییم.»^{۲۹} این سخن درباره الزام طبیعی و اخلاقی هر دو معتبر است. «بدیهی است که اگر حکومت یکسره بی‌فایده بود، هرگز نمی‌توانست پدید آمده باشد، و یگانه شالوده تکلیف بیعت عبارت است از سودی که به میانجی پاس‌داشتن صلح و نظم میان آدمیان برای جامعه فراهم می‌آورد.»^{۳۰} به همان سان هیوم در جستار درباره قرارداد آغازین می‌گوید: «اگر بپرسند که چرا ما ملزم به اطاعت از حکومتیم، بی‌درنگ پاسخ می‌گویم: زیرا جامعه در غیر این حال نمی‌تواند بپاید؛ و این پاسخ برای همه انسانها روشن و فهم‌پذیر است.»

۲۳. درباره قرارداد آغازین. ۲۴. همان جا. ۲۵. رساله، ۳، ۲، ۸، ص ۵۴۶. ۲۶. همان، ص ۵۴۷.
۲۷. رساله، ۳، ۲، ۹، ص ۵۵۰. ۲۸. پژوهش اخلاق، ۴، ۱۶۴، ص ۲۰۵.

نتیجه آشکاری که باید از این نظر گرفت آن است که چون سود برخیزد، الزام به بیعت نیز برمی‌خیزد. «پس از آنجا که مصلحت مایهٔ روایی فوری حکومت است، یکی بدون دیگری وجود نتواند داشت؛ و هرگاه زمامدار مدنی ستمگریش را به‌حدی برساند که اقتدارش بکلی تحمل‌ناپذیر گردد، ما دیگر ملزم به تبعیت از آن نیستیم. علت برمی‌خیزد؛ معلول نیز ناچار برمی‌خیزد.»^{۲۹} لیکن آشکار است که افتها و خطرهای ملازم با شورش چنان‌اند که دست یازیدن به آن تنها در موارد جباری و ستمگری واقعی روا و مشروع است و هنگامی که حکم بر آن می‌رود که سودهای این شیوهٔ عمل بر زیانهایش می‌چربند.

ولی بیعت را به چه کسانی وام داریم؟ به سخن دیگر، چه کسانی را باید فرمانروایان مشروع بینگاریم؟ هیوم می‌اندیشید یا بر این اندیشه می‌گرایید که حکومت در اصل بنا بر پیمان ارادی برقرار گردید. «پس همان وعده‌ای که اتباع را به اطاعت ملزم می‌سازد، آنان را به شخص خاصی وامی‌بندد و او را موضوع بیعتشان می‌گرداند.»^{۳۰} اما همینکه حکومت برقرار گشت و بیعت دیگر نه بر وعده که بر سودمندی متکی بود، نمی‌توانیم به‌وعدهٔ آغازین توسل جویم تا تعیین کنیم که حاکم مشروع کیست. این واقعیت که قبیله‌ای در گذشته‌های دیرین خودش را از روی اراده به تبعیت رهبری درآورد، راهنمایی برای تعیین آن نیست که آیا ویلیام اورانژ یا جیمز دوم شهریارِ مشروع است یا نه.

يك بنیاد اقتدار مشروع، تملك طولانی قدرت حاکمیت است: «مرادم تملك طولانی در هريك صورت حکومت، یا پیاپی آملن شهریاران به جانشینی همدیگر است.»^{۳۱} به سخن کلی، حکومتی یا خاندان شاهی نیست که قدرت از غصب یا شورش سرچشمه نگرفته باشد و حق آغازینش بر اقتدار «بدتر از مشکوک و نایقینی» نباشد.^{۳۲} در این حال «تنها زمان است که حق ایشان را استوار می‌دارد و با تأثیر تدریجی در ذهنهای آدمیان، آنان را با هر اقتداری آشتی و سازش می‌دهد و آن را حقانی و معقول می‌نمایند.»^{۳۳} دومین منبع اقتدار عام، تملك کنونی است که می‌تواند تملك قدرت را مشروعیت بخشد ولو سخن بر سر این نباشد که قدرت دیرگاهی پیش کسب شده است. «حق اقتدار چیزی نیست مگر تملك مداوم اقتدار که قوانین جامعه و مصالح آدمیان آن را نگاه داشته‌اند.»^{۳۴} سومین منبع اقتدار سیاسی مشروع، عبارت از حق فتح است. به عنوان منابع چهارم و پنجم می‌توان حق جانشینی و قوانین وضعی را افزود، نگاه که قوهٔ قانون‌گذاری صورت معینی از حکومت را برقرار می‌دارد. هنگامی که چنین حقهایی بر اقتدار همه‌با هم باشند، مسلم‌ترین نشانهٔ حاکمیت مشروع را داریم، مگر آنکه خیر همگانی آشکارا تغییری را اقتضا کند. هیوم می‌گوید ولی اگر سیر واقعی تاریخ

۲۹. رساله، ۳، ۲، ۹، ص ۵۵۱. ۳۰. رساله، ۳، ۲، ۱۰، ص ۵۵۴. ۳۱. همان، ص ۵۵۶.
۳۲. همان جا. ۳۳. همان جا. ۳۴. همان، ص ۵۵۷.

را بنگریم، بزودی می‌آموزیم که همه مباحثات راجع به حقوق شهریاران را کم‌ارج بشمریم. ما نمی‌توانیم برحسب قواعد ثابت کلی درباره همه مباحثات حکم دهیم. هیوم هنگام بحث در این باب در درباره قرارداد آغازین می‌گوید: «هرچند توسل به رای عام ممکن است در علوم نظری مابعدالطبیعه، فلسفه طبیعی یا نجوم بحق ناشایسته و بی‌نتیجه به‌شمار آید، در همه مسائل مربوط به اخلاق و نیز انتقاد، بواقع ملاک دیگری نیست که بدان بتوان مناقشه‌ای را فیصل داد.» مثلاً همسخنی با لاک در این که حکومت مطلق بواقع حکومت مدنی نیست لغو است چنانچه حکومت مطلق در واقع امر به منزله یک نهاد سیاسی شناخته شده پذیرفته شود. باز، مباحثه‌ای بیهوده است که آیا جلوس امیر اورانژ بر اورنگ شهرداری به‌موجب حق جانشینی، مشروع بود یا نه. ممکن است که در آن زمان مشروع نبوده باشد. و لاک که دلش می‌خواست که انقلاب ۱۶۸۸ را توجیه کند امکان نداشت که بنابر نظریه‌اش که دولت مشروع را مبتنی بر رضای اتباع می‌دانست چنین کند. زیرا رای مردم انگلستان را نپرسیدند. ولی در واقع امر، ویلیام اورانژ پذیرفته شد، و هرگونه شکی در مشروعیت جلوس او به‌سبب پذیرفتگی جانشینانش لغو و باطل می‌شود. شاید این اندیشه‌ای ناب‌خردانه به‌منظر آید، ولی «بسا چنین می‌نماید که شهریاران علاوه بر حق که از نیاکانشان به آنان می‌رسد، حق نیز از جانشینانشان به‌دست می‌آورند.»^{۳۵}

۵. قوانین ملتها

از آنجا که به‌مصلحت جوامع سیاسی گوناگون است که با همدیگر به دادوستد و بازرگانی بپردازند و، به‌طور کلی، مناسبات متقابل برقرار دارند، قواعدی پدید می‌آیند که هیوم آنها را «قوانین ملتها»^{۳۶} می‌نامد. «زیر این عنوان می‌توان حرمت شخص سفیران، اعلان جنگ، خودداری از کاربرد سلاح‌های سمی را همراه با تکالیف دیگری از آن‌گونه گنجانده که آشکارا برای بازرگانی ویژه جوامع مختلف تمهید می‌شوند.»^{۳۷}

«قوانین ملتها» همان بنیاد «قوانین طبیعی» را دارند، یعنی سودمندی یا فایده، و قوانین دوم را فسخ نمی‌کنند. شهریاران برآستی ملزم به‌قواعد اخلاقی‌اند. «همان الزام طبیعی مصلحت میان ممالک مستقل پیش می‌آید، و همان اخلاق را پدید می‌آورد؛ چندان که هیچ کسی، هر اندازه هم که اخلاقتش به تباهی کشیده شده باشد، شهرداری را نمی‌پسند که از روی اراده و به‌دلخواه خود خلف وعده یا پیمان‌شکنی می‌کند.»^{۳۸} در عین حال، هرچند الزام اخلاقی شهریاران همان گستره الزام

۳۵. همان، ص ۵۶۶.

36. laws of nations

۳۷. رساله، ۳، ۲، ۱۱، ص ۵۶۷. ۳۸. همان، ص ۵۶۸-۹.

اخلاقی اشخاص خصوصی را دارد، دارای همان نیرو نیست. زیرا مراوده میان کشورهای مختلف به آن ضرورت یا سودمندی مراوده میان افراد نیست. بدون گونه‌ای جامعه، امکان بقای زندگی آدمی نیست؛ ولی مراوده میان کشورها دارای همان اندازه ضرورت نیست. بنابراین، الزام طبیعی به عدل از لحاظ رفتار يك جامعه سیاسی با جامعه سیاسی دیگر به نیرومندی الزام طبیعی به عدل از لحاظ مناسبات متقابل دو عضو خصوصی جامعه واحد نیست. و از اینجا اختلاف نیروی همسانی در الزام اخلاقی برمی‌آید. از این رو، «در حق شه‌ریار یا وزیری که شه‌ریار یا وزیر دیگری را می‌فریبد باید بضرورت اغماض بیشتری روا داشت تا در حق نجیب‌زاده‌ای خصوصی که قول شرفش را می‌شکند.»^{۳۹} ولی اگر از کسی بخواهند که تناسب دقیق میان اخلاق شه‌ریاران و اخلاق اشخاص خصوصی را بیان کند، پاسخ دقیقی نتواند داد. «آدمی می‌تواند با دلی آسوده تصدیق بدارد که این تناسب، بدون هیچ گونه دانش یا پژوهش آدمیان، به خودی خود پیدا می‌شود، همچنان که در بسیاری مواقع دیگر مشاهده می‌کنیم.»^{۴۰} هیوم بدین سان آماده است که قدری حقیقت در مبادی سیاست ماکیاوولی مآب^{۴۱} بیابد؛ ولی آماده نیست که بگوید يك اخلاق برای شه‌ریاران هست و يك اخلاق دیگر برای اشخاص خصوصی.

۶. نقد

يك ویژگی برجسته نظریه سیاسی هیوم اعتنای اوست به داده‌های تجربی و تن‌زدنش از پذیرفتن فرضیاتی فلسفی که با واقعیات دانسته تأیید نمی‌یابند. این حال خاصه درباره نگرش او به نظریه یا نظریه‌های قرارداد راست می‌آید. او البته این را تا جایی که سخن بر سر منشاء نخستین حکومت است تا اندازه‌ای می‌پذیرد. ولی آنجا او در اندیشه قرارداد یا وعده‌ای رسمی نیست بلکه به قبیله‌ای می‌اندیشد که به‌خواست خویش در کارزاری میان قبایل، دور رهبری گرد می‌آیند. و سوای این تصدیق، رغبتی به نظریه‌های قرارداد نمی‌نماید. به‌جای همچو نظریه‌های عقل‌باورانه، تصور منصلحت یا سود «احساس شده» را می‌نشانند.

عنصر نیرومندی از آنچه می‌توان «پوزیتیویسم» نامید در فلسفه سیاسی هیوم هست. توسل او به چیزی است که بالفعل روی می‌دهد یا به چیزی که همگان ملاکش می‌پندارند، نه به استدلالهای پیشینی. مثلاً، اقتدار سیاسی چه‌بسا که نتیجه غضب، شورش یا فتح است، و اگر اقتدار ثابت باشد و نه آشکارا جبارانه و ستمگرانه، اکثریت عظیم فرمانبرداران در عمل آن را مشروع می‌دانند و می‌پذیرند. این برای هیوم کافی است. بحثهای باریک درباره مشروعیت چنان اقتدار، و سعی در

۳۹. همان، ص ۵۶۹. ۴۰. همان جا.

41. Machiavellian

اثبات مشروعیتش به میانجی «اوهام فلسفی»، هدر دادن وقت است. سودمندتر آن است که بیژوهیم که حقوق بر اقتدار که بالفعل به حیث حقوق پذیرفته می‌شوند چیستند. باز، هیوم میل ندارد که وقتش را بر سر بحث در صورتهای آرمانی حکومت بگذارد. برآستی در جستارش دربارهٔ مثال حکومت کامل^{۴۲} البته می‌گوید که دانستش مفید است که کاملترین چیز در نوع خود چیست، و اینکه بتوانیم صورتهای موجود نظام سیاسی و حکومت را «بهیاری چنان دگرگونیها و نوآوریهای ملایمی بهبود بخشیم که جامعه را به آشوب سخت نکشانیم.» و او خودش پیشنهادهایی در این باب می‌دهد. ولی همچنین می‌گوید که «آن طرح‌های حکومتی که اصلاح عظیمی را در راه و رسم بشر فرض می‌گیرند، آشکارا همه تخیلی‌اند. بر این سرشت‌اند جمهوری افلاطون و یوتوپیا^{۴۳}ی سر تامس مور^{۴۴}». ولی از جستار مورد گفتگو که بگذریم، هیوم بیشتر جویای فهم بوده‌ها و هسته‌هاست تا پیشنهاد آنچه باید باشد. و حتی هنگامی که پیشنهادهایی برای بهبود نظام سیاسی می‌دهد، فایده و سودمندی را پیش چشم دارد نه نتایج برگرفته از مبادی انتزاعی جاویدان.

هیوم در جستار دربارهٔ قرارداد آغازین، از دیدگاه کسانی سخن به میان می‌آورد که بر آن‌اند از آنجا که خدا منشاء تمام اقتدار است، اقتدار حاکم در همهٔ اوضاع و احوال مقدس و رعایتش واجب است. سپس نظر خود را چنین شرح می‌دهد: «اینکه خدا صانع غایی هرگونه حکومت است، هرگز در محل انکار کسانی نمی‌آید که عنایتی کلی را تصدیق می‌دارند و اذعان می‌کنند که همهٔ رویدادهای عالم را تدبیر و طرحی همگونه و معطوف به اغراض خردمندانه هدایت می‌کند.... ولی چون او (خدا) اقتدار را نه به مداخله‌ای ویژه یا معجزه‌سان بلکه بنا به کارایی پوشیده و کلی خویش پدید آورد، نمی‌توان به تعبیر درست حاکم را جز بدان معنی نایب خدا نامید که هر قدرت یا نیرویی از آنجا که ناشی از اوست می‌توان گفت که به فرمان او عمل می‌کند.» به سخن دیگر، حتی اگر اعتبار مقدمه را فرض گیریم، نتیجه‌ای که قائلان به حق الهی شه‌یاران می‌گیرند بر نمی‌آید. و به‌طور کلی روشن است که هیوم نمی‌اندیشید که کمک عملی چندان از فراگرد استنتاج از روی مبادی مابعدالطبیعی حاصل می‌آید. خدا انسان را چنان ساخته است که حکومت برایش بسیار سودبخش و حتی ضروری است؛ و بدین لحاظ خدا را می‌توان صانع اقتدار سیاسی خواند. ولی در حکم کردن دربارهٔ آنکه چه صورتی از حکومت را اختیار کنیم یا چه کسی دارای اقتدار مشروع است، باید به ملاک‌هایی سوای خلق و صیانت و عنایت الهی توسل جوییم.

اما هرچند عقل سلیم واقع‌بینانه و ستایش‌انگیزی را در نگرش هیوم آشکار می‌بینیم، نظریهٔ سیاسیش به‌دیدهٔ من دچار ضعفی است که نظریهٔ اخلاقیش نیز بدان مبتلا دارد. توسل به فایده و سودمندی و نفع همگانی بسیار نیکوست؛ ولی به‌هیچ‌رو بدیهی نیست که این الفاظ به‌طور مشخص

42. *Idea of a Perfect Commonwealth*43. *Utopia*

44. Sir Thomas More

چه معنی می‌دهند. و دشوار می‌شود به آنها معنایی داد که به کار ملاک آید بدون آنکه فراتر از آنچه هیوم آماده بود، به‌درون نسان‌شناسی^{۴۵} فلسفی، و لذا به‌درون مابعدالطبیعه رویم.

فصل ۱۸

موافقان و مخالفان هیوم

۱. مدخل

عنوان این فصل شاید قدری گمراه‌کننده باشد. زیرا چنین می‌رساند که به هر روی بی‌درنگ پس از مرگ هیوم، اگر نه در ایام حیاتش، غوغای مناقشه دربارهٔ اعتبار نظریه‌های فلسفی او در گرفت. ولی این تصور دقیقی از وضع نیست. در فرانسه هیوم را به‌منزلهٔ سرآمد ادیبان انگلیسی می‌ستودند و هنگام دیدارهایش از آن کشور، در سالونهای ادبی پاریس ارج بسیار بر او می‌نهادند. ولی در زمان حیاتش در کشور خود او هرچند قدر مصنفات تاریخی و جستارهایش شناخته بود، فلسفه‌اش اقبالی نیافت. و سوای بدنامی حاصل از شهرت سست عقیدگی مذهبی^۱ او، اعتنای چندان زیادی به فلسفه‌اش ننمودند. اگر همگان هیوم را اکنون به‌منزلهٔ فیلسوف طراز اول انگلستان، و بیقین سرآمد اندیشمندان انگلیسی دوره‌اش می‌شمارند، بیشتر از آن روست که نظریه‌هایش در تجربه‌باوری نوین حق و اعتبار سزاوارشان را کسب کرده‌اند. او بی‌گمان تأثیری ژرف بر اندیشهٔ فلسفی نهاده است؛ ولی اگر تأثیر تجربه‌باوری هیوم را بر ذهن کانت استثنا کنیم، جلوه‌های مهم‌ترش در دوره‌ای سپستر پیدا آمدند.

لیکن در زمان حیات هیوم در کشور خودش اندیشمندان چندی بودند که کمابیش به آرای فلسفی او اقبال نمودند. و ارجمندترین و قدرشناس‌ترین اینان دوست شخصیش آدام اسمیت بود. باز، در زمرهٔ منتقدان هیوم برخی البته میانه‌رو و باادب بودند؛ و از این‌جمله فیلسوف اخلاقی ریچارد پرایس^۲ بود. بعلاوه، پاسخی شام‌تر به هیوم را تامس رید^۳، بنیان‌گذار فلسفهٔ اسکاتلندی در باب عقل سلیم پیش‌نهاد. بنابراین می‌سزد که بخش کنونی مجلد پنجم این تاریخ را با فصلی مختصر دربارهٔ اسمیت، پرایس، رید و پیروان رید به‌پایان ببریم.

1. unorthodoxy

2. Richard Price

3. Thomas Reid

۲. آدام اسمیت

آدام اسمیت (۱۷۲۳-۹۰) در ۱۷۳۷ به دانشگاه گلاسگو رفت و آنجا در محضر هاجسن درس خواند. سه سال بعد به دانشکده پیلول^۴ در آکسفرد رفت. گویا پیرامون سال ۱۷۴۰ در ادنبورگ با هیوم آشنا شد، و به مرور زمان دوست جانی فیلسوف گردید و دوستیشان تا مرگ هیوم پایید. در ۱۷۵۱ اسمیت به استادی کرسی منطق در گلاسگو برگزیده شد، ولی سال بعد به فلسفه اخلاقی تغییر کرسی داد که به سبب مرگ جانشین هاجسن خالی شده بود. او در ۱۷۵۹ نظریه احساسات اخلاقی^۵ را منتشر کرد.

اسمیت در ۱۷۶۴ پس از کناره گیری از کرسی دانشگاهیش، در سمت آموزگار - همنشین دیوک^۶ او با کلیو^۶ به فرانسه رفت. در پاریس با کینه و دیگر «فیزیوکراتها» و نیز فیلسوفانی چون دالامبر و هیلوسیوس^۷ همدم شد. فیزیوکراتها در قرن هجدهم مکتبی از اقتصاددانان فرانسوی بودند که بر این نکته پای می فشردند که مداخله دولت در آزادی فرد باید به حداقل ناگزیر کاهش یابد. دلیل این پافشاری باورشان به قوانین اقتصادی طبیعی بود که چنانچه آنها را به آزادی عمل وابنهند فرآورنده رونق و ثروت اند. از همین جاست کلمه phisiocratie یا حکومت طبیعت. اسمیت تا اندازه ای از ایشان تأثیر برداشت؛ ولی بر سر این تأثیر مبالغه نباید کرد. او اندیشه های اصلیش را از آنان اقتباس نکرد.

اسمیت پس از بازگشت به انگلستان در ۱۷۶۶، در اسکاتلند کناره گرفت و به سال ۱۷۷۶ کار سترگش به نام پژوهش درباره طبع و علل ثروت ملل^۸ انتشار یافت. از هیوم نامه تبریک گرمی برایش رسید. در این تصنیف اقتصادی گرانمایه، اسمیت با تکیه بر کار سالانه يك ملت به منزله منبع برآوردن نیازمندیها و تهیه وسایل راحت بخش زندگی آن ملت سخنش را می آغازد. و سپس به بحث در علل بهبود فرآوردگی کار و توزیع فرآورده کار روی می آورد. کتاب دوم به طبع انباشت و کار بست ذخیره، کتاب سوم به پیشرفت مختلف ثروت در ملل مختلف، کتاب چهارم به نظامهای اقتصاد سیاسی، و کتاب پنجم به درآمد حاکم یا حکومت می پردازد. و شماره زیادی از تعلیقات و رسایل متمم هست.

در ۱۷۷۸ اسمیت به سمت یکی از کمیسرهای گمرک در اسکاتلند گماشته شد. در ۱۷۸۷ به ریاست دانشگاه گلاسگو برگزیده شد. او در هفدهم ژوئیه^۹ ۱۷۹۰ درگذشت. اینجا ما جویای نظریه های اقتصادی اسمیت نیستیم بلکه سروکارمان با فلسفه اخلاقی اوست. لیکن شایان ذکر است که او هنگام تدریس در گلاسگو درسش به چهار بخش تقسیم می شد: الهیات

4. Balliol College

5. Theory of Moral Sentiments

6. duke of Buccleuch

7. Helvétius

8. An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations

طبیعی، علم اخلاق، بخشی از اخلاق مربوط به عدل، و آن نهادهای سیاسی از جمله نهادهای مربوط به مالیه و بازرگانی که بنیادشان بر «مصلحت» است نه بر مبداء عدل و به افزودن ثروت و قدرت کشور می‌گیرانند. بنابراین، اقتصاد به‌دیده اسمیت عضوی از کل پیکر شناخت بود که اخلاق عضو دیگرش به‌شمار می‌آمد.

یک ویژگی برجسته نظریه اخلاقی آدام اسمیت آن است که به همدلی مقام اصلی می‌دهد. حمل اهمیت اخلاقی به همدلی البته دیدگاهی نو در فلسفه اخلاقی انگلیسی نبود. هاجسن برایش اهمیت قائل شده بود و هیوم، چنانکه دیدیم، مفهوم همدلی را بسیار به‌کار گرفت. ولی کاربرد اسمیت از همدلی از این جهت نمایانتر است که نظریه احساسات اخلاقی^۹ خود را با این تصور می‌آغازد و بدین‌منوال از همان آغاز خصلتی اجتماعی به آیین اخلاقش می‌دهد. «اینکه ما چه بسا اندوه را از اندوه دیگران می‌گیریم واقعیتی آشکارتر از آن است که برای اثباتش به شاهد محتاج باشیم.»^{۱۰} احساس همدلی به انسانهای فضیلت‌مند و مردمی‌خو منحصر نیست؛ بلکه تا اندازه‌ای در همه آدمیان پیدا می‌شود.

اسمیت همدلی را برحسب متخیله تبیین می‌کند. «از آنجا که ما تجربه بی‌واسطه‌ای از احساس دیگران نداریم، از شیوه تأثرشان جز این راه تصویری حاصل نتوانیم کرد که خودمان آنچه را که در موقعی همسان ناگزیر احساس می‌کنیم به تصور درآوریم.»^{۱۱} هنگامی که با رنج عمیق کسی همدلی می‌نماییم، «به میانجی متخیله خودمان را در موقع او می‌گذاریم....»^{۱۲} بدین‌سان همدلی که «هم‌احساسی»^{۱۳} ما با هرگونه انفعالی^{۱۴} معنی می‌دهد یا بدان معنی به‌کار تواند رفت، «نه چندان از نگرستن به انفعال که «از نگرستن به موقع انگیزنده‌اش برمی‌خیزد.»^{۱۵} مثلاً، هنگامی که با دیوانه‌ای احساس همدلی می‌کنیم، یعنی هنگامی که نسبت به حال و روزش احساس شفقت و رحم می‌کنیم، در وهله نخست محرومی او از کاربرد بهنجار عقل است که همدلیمان را می‌انگیزد. زیرا ممکن است که دیوانه خودش هیچ احساس غم نکند. حتی ممکن است بخندد و آواز بخواند و بکلی غافل از وضع رحمت‌انگیزش باشد. باز، «ما حتی با مردگان همدلی داریم.»^{۱۶}

لیکن، اگر علل همدلی را، هرچه باشند، فرض گیریم، می‌توان گفت که همدلی یک احساس اصلی طبیعت آدمی است. اغلب چنان مستقیم و بی‌واسطه انگیزه می‌شود که عقلاً امکان ندارد از انفعال معطوف به نفع شخصی، یعنی از خوددوستی نشأت یابد. و نیازی به فرض یک «حس

۹. ما در مراجع خود، از این تصنیف به‌عنوان نظریه احساسات نام می‌بریم. ۱۰. نظریه احساسات، ۱، ۱۰۱، ص ۲؛

نسخه سال ۱۸۱۲. ۱۱. همان‌جا. ۱۲. همان‌جا.

13. fellow-feeling

۱۴. همان، ص ۵. ۱۵. همان، ص ۷. ۱۶. همان، ص ۸.

اخلاقی» متمایز نیست که درپسند یا ناپسند اخلاقی جلوه گر است. زیرا «پسندیدن انفعالات انسان دیگر بدان جهت که مناسب با موضوعاتشان هستند، همچنان است که مشاهده کنیم که ما با آنها یکسره همدلی داریم؛ و ناپسند داشتن آنها بدان جهت همچنان است که مشاهده کنیم با آنها یکسره همدلی نداریم.»^{۱۷} بنابراین، پسند و ناپسند اخلاقی را می توان بفرجام به کنش همدلی ارجاع داد. برآستی مواردی هست که در آنها چنان می نماید که پسندیدن بدون همدلی یا تطابق احساسات است. ولی حتی در این موارد با بررسی درمی یابیم که پسندمان بفرجام بر بنیاد همدلی است. اسمیت مثالی می آورد که به گفته خودش بسیار سبک است. امکان دارد که من مزاحی و خنده پی آیندش را بیسندم ولو به دلیلی خودم نخندم. ولی من به تجربه دریافته ام که چه مطالبه ای بیش از همه برایم فرح بخش و خنده آور است، و مشاهده می کنم که مزاح مورد گفتگو یکی از این گونه است. و با آنکه اکنون در حال و هوای خندیدن نیستم، مزاح و سرخوشی یاران انجمن را می پسندم چرا که این پسند مبین «همدلی مشروط» است. می دانم که اگر محض حال و هوای کنونی یا شاید بیماریم نبود، بیقین همراه یاران می خندیدم. باز، اگر بیگانه گزنده ای را ببینم که نشانه های انده و افسردگی در او پیداست و به من خبر دهند که او پدرش یا مادرش یا همسرش را تازه از دست داده است، احساساتش را می پسندم هرچند که ممکن است در واقع امر در غمش شریک نباشم. زیرا به تجربه می دانم که داغ دلی از این گونه بطبع چنان احساساتی را می انگیزد، و اگر فرصت می یافتم تا حال و روزش را وایینم و به آن راه جویم، بی گمان صادقانه احساس همدلی می کردم.

اسمیت حس برآزندگی^{۱۸} را عنصری گوهرین در داوریهای اخلاقیان می نهد. و مکرر از شایستگی^{۱۹} یا ناشایستگی^{۲۰}، برآزندگی یا نابرازندگی^{۲۱} احساسها و انفعالات سخن می گوید. بدین سان می گوید که «در شایستگی یا ناشایستگی و در تناسب^{۲۲} یا بی تناسبی^{۲۳} که انفعال با علت یا موضوع انگیزنده اش دارد، برآزندگی یا نابرازندگی، زیندگی^{۲۴} یا نازبندگی^{۲۵} فعل پی آیند نهفته است.»^{۲۶} افزون بر این، «در طبع سودمند یا زیانکار معلولهایی که میل، به سوییشتان می یازد یا به فراوردنشان می گراید، ارجمندی^{۲۷} یا بی ارچی^{۲۸} فعل نهفته است، یعنی کیفیاتی که بدانها فعل مستحق پاداش یا مستوجب کیفر است.»^{۲۹} اما هنگامی که کینه کسی را به سبب بی تناسبیش با علت انگیزنده اش نمی پسندم، از آن رو احساسات او را نمی پسندم که با احساسات خودم یا با آنچه

۱۷. نظریه احساسات، ۱، ۳، ۱، ص ۱۶.

18. propriety 19. suitableness 20. unsuitableness 21. impropriety
22. proportion 23. disproportion 24. decency 25. ungracefulness

۲۶. همان، ص ۲۰.

27. merit 28. demerit

۲۹. همان جا.

می‌اندیشیم که در موقعی همسان احساساتم خواهند بود ناساز درمی‌آیند. همدلی من به درجهٔ کینهٔ آن آدم نمی‌رسد، و لذا کینه‌اش را به سبب افراط آن نمی‌پسندم. باز، هنگامی که فعل آدمی را بدان‌رو که ارجمند^{۳۰} و مستحق پاداش است می‌پسندم، با امتنانی همدلی دارم که آن فعل به طبع و به میل در بهره گیرندهٔ فعل می‌انگیزد. یا، به سخن دقیقتر، حسی که از ارجمندی فعل دارم، مرکب است از همدلی با انگیزهٔ فاعل و نیز همدلی با امتنان شخص بهره گیرنده.

اسمیت می‌گوید ممکن است چنان نماید که آنچه نخست خصال را خوش آیندمان می‌گرداند فایده‌شان باشد. و ملاحظهٔ فایدهٔ آن گاه که برآستی ملاحظه‌اش می‌کنیم، بی‌گمان بر ارزش خصال در دیده‌مان می‌افزاید. «لیکن در اصل، ما داوری انسان دیگر را نه از آن‌رو که چیز مفیدی است بلکه بدان جهت که درست، دقیق، موافق حقیقت و واقعیت است می‌پسندیم، و بدیهی است که ما چنان صفات را صرفاً بدان دلیل بر آن حمل می‌کنیم که می‌بینیم با داوری خود ما موافق است. به همان نحو، پسندیدن خوش ذوقی^{۳۱} در اصل نه به سبب سودمندی آن بلکه به دلیل درستی، ظرافت و موافقت دقیقش با موضوع خود است. تصور فایدهٔ همهٔ این گونه خصال، آشکارا اندیشه‌ای سپسین است، و نه آنچه ابتدا آنها را مقبول پسندمان می‌گرداند.»^{۳۲} اگر اسمیت تصور يك حس اخلاقی اصلی و متمایز را رد می‌کرد، همچنین فایده‌باوری را مردود می‌دانست. مفهوم همدلی برترین غلبه را دارد. اسمیت البته با «نویسنده‌ای هوشمند و دلپذیر» (هیوم) در این نکته همداستان است که «هیچ خصلت ذهن را به منزلهٔ خصلتی فضیلت‌مندانه نمی‌پسندیم مگر آن‌را که یا به حال خود شخص یا به حال دیگران مفید و ملایم است؛ و هیچ خصلتی را به منزلهٔ خصلتی رذیلانه ناپسند نمی‌داریم مگر آن‌را که میلی به خلاف دارد.»^{۳۳} برآستی، «گویا طبیعت احساسات پسند یا ناپسند ما را با راحت فرد و جامعه چنان بسزا سازگار گردانده است که به اعتقاد من پس از بازجستی دقیق درمی‌یابیم که حال واقع همواره چنین است.»^{۳۴} ولی این فایده سرچشمهٔ نخستین یا اصلی پسند یا ناپسند اخلاقی نیست. «بهدیده محال می‌نماید که پسندیدن فضیلت احساسی باشد از گونهٔ همان احساسی که بدان عمارتی راحت‌بخش و نیک‌ساخته را می‌پسندیم؛ یا که ما باید برای تحسین يك انسان دلیل دیگری نداشته باشیم جز همان دلیلی که بدان گنج‌های را می‌ستاییم.»^{۳۵} «احساس پسندیدن همیشه متضمن حس برآزندگی است که از ادراك فایده بکلی ممتاز است.»^{۳۶}

واردشدن در تحلیلهای اسمیت از فضایل و انفعالات، لازمه‌اش صرف مجال بسیار زیاد به اخلاق اوست. ولی ضروری است بپرسیم که اگر پسند اخلاقی مبین همدلی است، او چگونه داوری

30. meritorious

31. taste

۳۴. همان‌جا.

۳۳. نظریهٔ احساسات، ۴، ۲، ص ۳۲۵.

۳۲. نظریهٔ احساسات، ۱، ۱، ۴، ص ۲۴.

۳۵. همان، ص ۳۲۶. ۳۶. همان‌جا.

اخلاقی دربارهٔ خودمان را تفسیر می‌کند. و پاسخ آن است که به عقیدهٔ او ما نمی‌توانیم احساسات، انگیزه‌ها یا کردار خودمان را بپسندیم یا نپسندیم مگر اینکه خودمان را در موقع آدم دیگری بگذاریم و گویی که از بیرون به کردارمان بنگریم. اگر کسی در جزیره‌ای متروک بار می‌آمد و هرگز از همنشینی آدمیان بهره‌مند نمی‌شد، به همان اندازه نمی‌توانست به «برازندگی یا بی‌ارجی احساسات و کردار خودش بیندیشد که به زیبایی یا زشتی چهرهٔ خودش».^{۳۷} نخستین داوریه‌ای اخلاقی ما، دربارهٔ منش و کردار دیگران‌اند. ولی بزودی پی می‌بریم که آنان دربارهٔ ما داوری می‌کنند. از این‌رو اشتیاق می‌یابیم که بدانیم تا چه اندازه درخور ستایش یا نکوهش آنانیم؛ و واری کردن کردار خودمان را این‌گونه می‌آغازیم که خویش را در موقع دیگران تخیل می‌کنیم و خودمان را تماشاگر کردار خودمان می‌انگاریم. از این‌رو، «من گویی که خودم را به دو شخص تقسیم می‌کنم.... شخص اول تماشاگر است.... شخص دوم کننده است، یعنی شخصی که به‌وجه درست خودم می‌نامم، و در قالب منش تماشاگر می‌کوشیدم تا عقیده‌ای دربارهٔ کردارش حاصل کنم».^{۳۸} بدین‌سان می‌توانم با خصال، انگیزه‌ها، احساسها و کرده‌های خودم همدلی یا ناهمدلی داشته باشم.

یکی از ایرادهای آشکار به نظریهٔ اخلاقی اسمیت در باب همدلی آن است که گویا برای معیار عینی صواب و خطا، خیر و شر هیچ جایی نمی‌گذارد. اسمیت در پاسخ به ایرادی از این‌گونه، بر تصور «تماشاگر بی‌طرف» تأکید می‌ورزد. بمثل، می‌گوید که «نادرست‌نمایی»^{۳۹} طبیعی خوددوستی^{۴۰} را می‌توان تنها با چشم این تماشاگر بی‌طرف اصلاح کرد.^{۴۱} در عین حال «جور و بیداد انفعالات خودخواهانهٔ خودمان گاهی بس‌اند که انسان درون سینه را وادارند تا گزارشی بسیار متفاوت از آنچه احوال واقعی می‌توانند روا بدارند بدهد».^{۴۲} لیکن طبیعت ما را به فریبکاریهای خوددوستی و انتباهه است. ما به تدریج و ناآگاه قواعدی کلی دربارهٔ امر صواب و امر خطا حاصل می‌کنیم. این قواعد بر تجربهٔ افعال جزئی پسند و ناپسند اخلاقی بنیاد گرفته‌اند. و چنین قواعد کلی کردار «هنگامی که به یاری تأمل عادت شده در ذهنمان ثابت گردند فایدهٔ بسیار می‌بخشند در اصلاح نادرست‌نمایی‌های خوددوستی دربارهٔ کار سزاوار و شایسته‌ای که باید در موقع خاصمان کرد».^{۴۳} براستی، این قواعد «یگانه مبدائی است که بدان بخش بیشتر آدمیان بر ارشاد کرده‌هاشان توانانند».^{۴۴} افزون بر آن، طبیعت ظنی را در نهاد ما می‌نشانند که «سپس به تعقل و فلسفه تأیید می‌یابد. این ظن گویای آن است که چنین قواعد مهم اخلاق فرمانها و قوانین خداوندند، همو که

۳۷. نظریهٔ احساسات، ۱، ۳، ص ۱۹۰. ۳۸. همان، ص ۱۹۳.

39. misrepresentation

۴۰. یعنی خوددوستی طبیعی در نهاد آدمی، حقایق را نادرست جلوه می‌دهد. ۴۱. نظریهٔ احساسات، ۳، ۸، ص ۲۳۱. ۴۲. نظریهٔ احساسات، ۳، ۴، ص ۲۶۶. ۴۳. همان، ص ۲۷۳. ۴۴. نظریهٔ احساسات، ۳، ۵، ص ۲۷۲.

بفرجام کسانی را که تکلیفشان را بجای می آورند پاداش می دهد و کسانی را که از تکلیفشان سرپیچیده اند به کیفر می رساند.^{۴۵} و «اینکه نظر ما به اراده خداوند باید قاعده عالی کردارمان باشد، نکته ای است که هرکس که به وجود او باور دارد در آن شك نتواند آورد.»^{۴۶} وجدان بدین گونه «نایب»^{۴۷} خداست. لیکن اسمیت مدعی خطاناپذیری داوری اخلاقی نیست. او با قدری تفصیل درباره تأثیر رسوم در احساسات اخلاقی سخن می گوید.^{۴۸} وانگهی، می گوید که «قواعد کلی تقریباً همه فضایل... از باره های بسیار سست و نادقیق اند، استثناهای بسیار می پذیرند و مقتضی چندان تصرفات اند که هیچ امکان ندارد که کردارمان را یکسره با ملاحظه آنها به سامان درآوریم.»^{۴۹} البته يك استثنا هست. «قواعد عدل به متنها درجه دقیق اند.»^{۵۰}

همچنان که مورخان یادآور شده اند، اشتی دادن آرای گوناگون آدام اسمیت، همیشه آسان نیست. از يك سو تماشاگر بی طرف، همان انسان درون سینه، اگر با هوشیاری و احترام به او گوش دهیم ما را فریب نخواهد داد. از سوی دیگر دگرگونی هایی در پسند اخلاقی از جایی به جایی و از زمانه ای به زمانه ای هست، و رسم های بد می توانند داوری اخلاقی را به انحراف یا تیرگی بکشانند. از يك سو، بیشتر مردم تنها بنابر قواعد کلی قادرند که کردارشان را ارشاد کنند. از سوی دیگر، چون این قواعد، به استثنای قواعد عدل، سست و نادقیق و نامتعیین اند، کردار ما بیشتر باید به یاری حس برازندگی، یا به یاری ذوق معینی به شیوه ای خاص از عمل کردن ارشاد یابد تا با رعایت چنان قواعد. براستی ممکن است که این گفته های گوناگون را با یکدیگر آشتی داد. مثلاً، می توان گفت که هرچند تماشاگر بی طرف اگر هوشیارانه به او گوش دهیم هرگز فریبمان نمی دهد، انفعال و رسم بد (شاید برخیزنده از اوضاع و احوال بیرونی که گویا رسم را مقرون به مصلحت می گردانند) امکان دارد که جلوی اعتنای لازم به او را بگیرند. باری، حق آن است که همسخن با منتقدان اسمیت بگوییم که او در رساله اخلاقیش کارایی خود را به منزله تحلیل گری روانشناختی بسیار سودبخش تر جلوه می دهد تا به مثابه فیلسوفی اخلاقی.

۳. پرایس

بیشتر گفتیم که فیلسوفان نظریه حس اخلاقی برآن می گراییدند که اخلاق را با زیبایی شناسی همانند سازند، و این گرایش به گمانم به تمرکز اندیشه شان بر خصال منش پیوسته بودن به افعال. و تا اندازه ای که اخلاق را با زیبایی شناسی همانند می ساختند، بر این می گراییدند که خصایص بویژه

۴۵. همان، ص ۲۷۹. ۴۶. همان، ص ۲۹۱.

47. vicegerent

۴۸. نظریه احساسات، ۲، ۵. ۴۹. نظریه احساسات، ۳، ۶، ص ۲۹۹. ۵۰. همان، ص ۳۰۱.

اخلاقی داورى اخلاقى را نادیده گیرند. من کلمه «می گراییدند» را به عمد به کار می برم؛ زیرا نمی خواهم به جزم بگویم که آنان اخلاق و زیبایی شناسی را یکسان می شمردند یا با مجزاساختن خصیصه یا خصایص ممیز داورى اخلاقى، سعی در تمیز میان اخلاق و زیبایی شناسی نمی ورزیدند. آدام اسمیت را نمی توان به تعبیر شایسته فیلسوف نظریه حس اخلاقى خواند. زیرا به رغم ستایشش از هاجسن و قدرشناسیش از دستاوردهای او در مقام حکیمی اخلاقى، به تصریح «هر گونه تبیینی را از مبداء پسند که آن را قائم به احساس ویژه های متمایز از احساسهای دیگر گرداند» محدود می دانست.^{۵۱} در عین حال اسمیت در گرایشش به انحلال اخلاق در روانشناسی (باز به عمد کلمه «گرایش» را به کار می برم)، به فیلسوفان نظریه حس اخلاقى می ماند. این گرایش در شیوم نیز هویدا است، هر چند در فلسفه اخلاقى او، چنانکه دیدیم، عنصر آشکاری از فایده باورى حضور داشت.

نخستین فایده باوران (و همین سخن درباره فایده باورى به وجه عام راست می آید) بر این می گراییدند که داورى اخلاقى را به گزاره های درباره پیامدها^{۵۲} تحویل کنند. یعنی، بر این می گراییدند که داورى بویژه اخلاقى را همچون گزاره های یا فرضیه ای تجربی تفسیر کنند.

بنابراین، از يك سو مكتب حس اخلاقى را پیش رو داریم، با گرایشهایش به تفسیر و تبیین روانشناختی و گرایشش به همانند ساختن اخلاق با زیبایی شناسی؛ در حالی که از سوى دیگر فایده باورى را داریم، که به شیوه خودش بر آن می گراید تا داورى اخلاقى را از خصلت ویژه اش بزداید. پس طبیعى بود که دست کم چند اندیشمند در برابر این گرایشها واکنش نمایند، این گونه که بر دخالت عقل در اخلاق و بر سرشت ذاتی صواب و خطای پاره های افعال و یکسره جدا از اندیشه پاداش و کیفر و دیگر ملاحظات فایده باورانه پای بفشردند. يك همچو اندیشمندی ریچارد پرایس بود که در برخی باره ها از دیدگاه کانت پیشی جست.

ریچارد پرایس (۱۷۲۳-۹۱) فرزند کشیشی از گروه ناسازگاران با کلیسای رسمی انگلستان^{۵۳} بود. او علاوه بر انتشار دادن چند موعظه، همچنین مطالبی درباره امور مالی و سیاسى نوشت. افزون بر این، مناقشه ای با پرستلى داشت که در آن از اراده آزاد (اختیار) و غیر مادیت یا تجرد نفس دفاع می کرد. لیکن اینجا ما جویای اندیشه های اخلاقى اویم به سانی که در بازبینی مسائل اصلی اخلاق^{۵۴} (۱۷۵۷) بیان شده است. این تصنیف، دین او را از يك سو به کادورت و کلارك و از سوى دیگر به باتلر، که پرایس سخت می ستودش، بازمی نماید.

پرایس نظریه حس اخلاقى را، خاصه به گونه ای که پرورده هیوم بود، خوش نمی داشت چرا که

۵۱. نظریه احساسات ۷، ۳، ص ۵۷۹.

52. consequences

53. Nonconformists

54. Review of the Principal Questions in

Morals

مساعد به حال ذهن باوری^{۵۵} است و هدایت کردار آدمی را به غریزه و احساس وامی‌نهد. آنچه در اخلاق حجیت دارد، عقل است نه عاطفه. و حق این حجیت از آن عقل است بدان لحاظ که عقل تمایزهای اخلاقی عینی را درمی‌یابد. هستند افعالی که ذاتاً صواب‌اند و افعالی که ذاتاً خطایند. مقصود پرایس آن نیست که در اخلاق باید افعال را بدون نظر به قصد فاعل و غایت طبیعی فعل به‌مدینه گیریم. بلکه اگر افعال آدمی را در تمامیشان به لحاظ آوریم، صواب یا خطایشان را به‌عقل درمی‌یابیم که مستقل از پیامدهایی مانند پاداش یا کیفر به چنان افعال تعلق دارند. دست‌کم پاره‌ای افعال هستند که در نفس خود صواب‌اند و به‌توجیه بیشتر برحسب عوامل بیرونی نیاز ندارند، درست همچنان که پاره‌ای غایات فرجامین هستند. «بی‌شک افعالی هستند که بفرجام پسندیده‌اند و برای توجیهشان هیچ دلیلی نمی‌توان مخصوص گرداند؛ همچنان که غایاتی هستند که بفرجام مطلوب‌اند و برای گزیدنشان هیچ دلیلی نمی‌توان آورد.»^{۵۶} پرایس می‌گوید اگر حال چنین نبود، تسلسل^{۵۷} پیش می‌آمد.

پرایس با ارائه تصویری از شهود عقلی^{۵۸} نسبت به تمایزهای اخلاقی عینی، دست‌اندرکار آن بود که آرای نویسندگان پیشین چون کادورت و کلارک را احیا کند. پرایس سرچشمه تاریخی غفلت از این کنش عقلی را از سوی نظریه‌پردازان حس اخلاقی، و ذهن‌باوری و تجربه‌باوری پی‌آیند هیوم را در نظریه تصورات لاک و مفهوم او از فهم پی‌گرفت. لاک همه تصورات بسیط را از احساس و مراقبه ذهنی ناشی می‌دانست. اما تصوراتی بسیط و خودپیدا هستند که به ادراک بی‌واسطه یا به دریافت شهودی فهم درمی‌آیند. تصورات صواب و خطا در این زمره‌اند. اگر فهم را با متخیله مشتبه کنیم، ناگزیر بر این می‌گراییم که گستره فهم را به ناسزا تنگ گردانیم. «توانهای متخیله بسیار تنگ‌اند؛ و اگر فهم محدود به همان حدود بود، امکان شناخت هیچ‌چیزی نبود و همان قوه فهم نیست می‌شد. از این آشکارتر چیزی نیست که یکی از اینها بسا جایی ادراک می‌کند که دیگری نایناست.... و در موارد بی‌شمار وجود چیزهایی را می‌شناسد که دیگری هیچ تصویری از آنها حاصل نتواند کرد.»^{۵۹} تعقل، به‌لحاظ کنش عقلی متمایز، نسبت‌های میان تصوراتی را که از پیش داریم برمی‌رسد؛ ولی فهم، تصورات خودپیدایی را به‌شهود درمی‌یابد که ممکن نیست به عناصر مشتق از تجربه حسی منحل گردند.

پرایس در دفاع از این قول که فهم دارای تصورات اصلی و خودپیدا است، به «عقل سلیم» توسل می‌جوید. اگر کسی منکر چنین تصوراتی است، «دیگر نباید با او مواجه کرد، زیرا موضوع پذیرای

55. subjectivism

۵۶. بازبینی، ۱، ۳۰.

57. infinite regress

58. intellectual intuition

۵۹. بازبینی، ۱، ۲۰.

حجت نیست و از نکته مورد بحث چیزی روشتر نیست که بر تأیید آن بیاوریم.^{۶۰} پرایس در توسل به عقل سلیم و مبادی خود پیدا، تا اندازه‌ای بر دیدگاه فلسفه اسکاتلندی در باب عقل سلیم پیشی می‌جوید. ولی اصرارش در اینکه تصورات صواب و خطا عبارت‌اند از تصوراتی بسیط یا «واحد» که پذیرای تحلیل فراتر نیستند، شهود باوری اخلاقی^{۶۱} پسین را به یاد می‌آورد.

پرایس با رد نظریه حس اخلاقی، خود را به رد عنصر عاطفی در اخلاق متعهد نمی‌کند. صواب و خطا محمولات عینی افعال آدمی‌اند، و این محمولات به ادراک ذهن درمی‌آیند؛ ولی ما بیقین احساساتی نسبت به افعال و خصال آدمی داریم، و این احساسات در تصورات ذهنی زیبایی و زشتی اخلاقی صورت بیان می‌یابند. بنابراین، کاری که پرایس می‌کند آن است که مقام اصلی را از احساس سلب کند و آن را ملازم شهود عقلی بینگارد. ملازم دیگر ادراک عقلی صواب و خطا در افعال، ادراک ارجمندی و بی‌ارجی در فاعلان است. ادراک ارجمندی در فاعل عبارت است از ادراک آنکه فعل او صواب است و او باید پاداش باید. در این باب پرایس پیرو باتلر است. او همچنین پای می‌فشرد که ارجمندی به نیت فاعل باز بسته است. فعل تنها هنگامی ارجمند است که دارای «صواب صوری» باشد، یعنی آن گاه که با نیت خیر انجام گیرد.

چنان می‌نماید که نزد پرایس «صواب» و «الزام‌آور» مرادفاند. خصیصه الزام‌آور يك فعل ذاتاً صواب، صرفاً بر صواب بودن آن بنیاد گرفته است، صرف‌نظر از پاداش یا کیفر. نیکخواهی بیقین يك فضیلت است، هر چند که یگانه فضیلت نیست؛ و چیزی همچون خود دوستی عقلانی هست. ولی انسان، به حیث موجودی عاقل، باید، دست‌کم علی‌الاصول، تنها از سر احترام به فرموده‌های عقل عمل کند و نه از روی غریزه، انفعال یا عاطفه. «طبیعت عقلی، قانون خویش است. درون خود انگیزه و راهنمایی برای عمل دارد که نمی‌تواند سرکوب یا طردش کند. پاكتهادی خودش غایتی است، غایتی فرجامین، غایتی برتر از همه غایت‌های دیگر، که فرمانروا، هادی و محدودکننده آنهاست، و وجود و تأثیرش به هیچ چیز خودسرانه باز بسته نیست.... از روی مهر و دل‌بستگی به آن عمل کردن برابر عمل کردن با روشنی، و ایقان و شناخت است. ولی عمل کردن از روی غریزه، تا اندازه‌ای عمل کردن در تاریکی و پیروی از راهنمایی ناپیوسته. غریزه می‌راند و پرت می‌کند؛ اما عقل فرمان می‌دهد.»^{۶۲} از این رو فاعلی را نمی‌توان به وجه درست فضیلت‌مند خواند «مگر آنکه از روی آگاهی بر پاكتهادی و ناظر به پاكتهادی به منزله قاعده و غایت خود عمل کند.»^{۶۳} به هر روی، فضیلت فاعل همیشه تناسیب کمتر است آن گاه که از روی میل و گرایش طبیعی یا از روی غریزه

۶۰. همان‌جا.

عمل می‌کند نه برحسب مبادی صرفاً عقلانی.^{۶۴} پرایس البته ملاحظهٔ پاداش و کیفر را تا آن اندازه پیش می‌کشد که شگفتی می‌نماید که کسی فراموش کند که با عمل فضیلت‌مندانه ممکن است پاداش بسیار بهره‌بردار در حالی که باعمل خلاف آن امکان دارد زیان بسیار ببرد. و اصرار می‌ورزد که فضیلت خودش «مایهٔ برترین خشنودی هر انسان فضیلت‌مند است؛ ورزیدن فضیلت، برترین شادمانی را برایش به‌بار می‌آورد؛ و آگاهی بر فضیلت، خوشی برین به‌او می‌بخشد.»^{۶۵} ولی اصرارش بر عمل برحسب مبادی صرفاً عقلانی و به‌پاس درستی افعال درست که فاعل را ملزم می‌سازند، و نظرش بر اینکه فضیلت انسان به تناسب درجه‌ای که از روی غریزه یا گرایش طبیعی عمل می‌کند کمتر است، آشکارا نزدیک به دیدگاهی کانتی می‌آید. و خود کانت هرگونه اندیشهٔ پاداش را از اخلاق حذف نکرد. زیرا هرچند او بر آن نبود که ما نباید کار صواب و افعال الزام‌آور را تنها به‌امید پاداش بکنیم، بیقین می‌اندیشید که فضیلت باید بفرجام خوشبختی فرآورد یا با خوشبختی یگانه گردد. لذا نزد پرایس ما باید خوشبختی را غایتی منظور مشیت الهی تصور کنیم. و فضیلت فرآورندهٔ خوشبختی است. ولی این خوشبختی به «پاکنهادی» بازسته است، و پراستی فضیلت‌مند نتوانیم بود مگر آنکه افعال صواب را از آن‌رو که صواب‌اند بجای آوریم.

۴. رید

تامس رید (۱۷۱۰-۱۷۹۶)، فرزند کشیشی اسکاتلندی بود و در آپر‌دین^{۶۶} درس خواند. پس از آنکه چندسال در منطقهٔ روحانی نیو مچار^{۶۷} کشیش بود، به مقامی در دانشکدهٔ کینگ^{۶۸} در ابر‌دین برگزیده شد، و به سال ۱۷۶۴ پژوهش دربارهٔ ذهن آدمی بنابر مبادی عقل سلیم^{۶۹} را منتشر کرد. بدین‌سان اگرچه رید یک سال از هیوم بزرگتر بود، نخستین تصنیفش (سوای جستاری در باب کمیت) بسیار دیرتر از رساله، و پژوهشهای هیوم درآمد. اندکی از انتشار این کار نگذشت که رید به جانشینی آدام اسمیت به استادی فلسفهٔ اخلاقی در گلاسگو برگزیده شد. در ۱۷۸۵ کتابی به‌نام جستارهایی دربارهٔ توانهای عقلی انسان^{۷۰} منتشر کرد و به دنبالش در ۱۷۸۸ جستارهایی دربارهٔ توانهای فعال انسان^{۷۱} درآمد. این دو دسته جستار چندین‌بار با هم به‌نام جستارهایی دربارهٔ توانهای ذهن آدمی^{۷۲} به‌طبع رسیده‌اند.

هیوم پس از آنکه بخشی از دست‌نوشته پژوهش رید را که دکتر بلر^{۷۳} نامی به‌او سپرده بود خواند،

۶۴. همان جا. ۶۵. بازبینی، ۹.

66. Aberdeen 67. New Machar 68. King's College 69. An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense 70. Essays on the Intellectual Powers of Man 71. Essays on the Active Powers of Man 72. Essays on the Powers of the Human Mind 73. Dr. Blair

نامه‌ای به مصنف نوشت که دربردارنده چند نظر انتقادی ناب‌خورنده بود. رید در ضمن پاسخ می‌گوید: «دستگاه فلسفی شما به‌دیده من نه همان در همه بخش‌هایش دارای ضبط و ربط است، بلکه همچنین به‌درستی از مبادی عموماً مقبول نزد فیلسوفان استنتاج شده است: مبادی که من هرگز در اندیشه‌اش نبودم که در محل شك آورم، تا آنکه نتایجی که از آنها در رساله درباره طبیعت آدمی می‌گیرید مرا به آنها بدگمان کرد.» دعوی رید آن بود که فلسفه هیوم عبارت است از «دستگاهی از شکاکیت که مبنایی برای باورداشتن هیچ‌چیزی جز خلاف آن باقی نمی‌گذارد.»^{۷۴} به‌زعم رید، فلسفه هیوم به‌واقع برهان خلف^{۷۵} شکاکیت بود. درعین حال نتیجه پرورش هماهنگ دلتاهای تضمینی مبادی یا مبدا معینی بود که نویسندگانی مانند لاک و بارکلی و حتی دکارت در قول به آنها شریک بودند ولی مانند هیوم در گرفتن نتایج مناسب از مقدمات خویش کارشان دارای همسازي و صلابت منطقی نبود. از این رو ضروری بود که سرآغاز فراگرد آن استدلالی بازجسته شود که سرانجام به نقض باورهایی که همه آدم‌های دارای عقل سلیم ناگزیر در زندگی عادی بنابر آنها عمل می‌کنند راه برده بود.

رید ریشه تمام گرفتاری را در آنچه «نظریه تصورات» می‌خواند سراغ می‌گیرد. در نخستین جستارش^{۷۶}، همچنان که براستی همه‌جای دیگر، رید میان معانی چندگانه کلمه idea [= تصور] تمیز می‌نهد. این کلمه در زبان عامیانه به‌معنای تصور یا دریافت است. مقصود رید فعل تصور کردن یا دریافتن است. «تصوری از چیزی داشتن یعنی تصور کردن آن چیز. تصویری متمایز از چیزی داشتن یعنی تصور کردن آن به‌طور متمایز. هیچ تصویری از آن نداشتن یعنی هیچ تصور کردن نکردن.... هنگامی که کلمه تصور را به این معنای عامیانه می‌گیرند، هیچ کسی امکان ندارد شك ورزد که او دارای تصوراتی است.»^{۷۷} ولی به این کلمه همچنین معنایی «فلسفی» داده می‌شود؛ و در این حال «دلتاش نه بر آن فعل ذهن است که فکر یا تصور می‌خوانیم بلکه بر گونه‌ای موضوع فکر است.»^{۷۸} بدین‌سان به‌زعم لاک، تصورات جز موضوعات بی‌واسطه ذهن به‌هنگام اندیشیدن نیستند. «اسقف بارکلی که بر این بنیاد پیش می‌رفت، به‌آسانی مبرهن داشت که جهان مادی وجود ندارد.... ولی اسقف، چنانکه مقام روحانیش را می‌شایست، از وانهادن جهان ارواح تن می‌زد.... آقای هیوم هیچ رغبتی به جهان ارواح نشان نمی‌دهد. او نظریه تصورات را در گستره تامش اختیار می‌کند؛ و در نتیجه نشان می‌دهد که در گیتی نه ماده هست نه ذهن؛ هیچ چیز جز انطباعات و

۷۴. «اعطالنامه» پژوهش.

75. reductio ad absurdum

۷۶. مرجع ارجاعات ما به جستارهایی درباره توانهای ذهن آدمی برحسب نسخه سه جلدی سال ۱۸۱۹، و مرجع ارجاعات ما به پژوهش نیز برحسب نسخه سال ۱۸۱۹ است. ۷۷. جستارها، ۱، ۱۰: ۱، ص ۳۸. ۷۸. همان، ص ۳۹.

تصورات نیست.^{۷۹} «واقع،» «دستگاه آقای هیوم حتی خودی برایش نمی‌گذارد تا دارایی انطباعات و تصوراتش را ادعا کند.»^{۸۰} بنابراین، تصورات که «ابتدا در هیئت ساده صورتها یا بازنماهای ذهنی اشیا به فلسفه راه یافتند»، به تدریج جایگزین سازهایشان شده‌اند و در بنیاد وجود همه چیز مگر خودشان رخنه انداخته‌اند. «پیروزی تصورات» را رساله هیوم به کمال رسانید که «تصورات و انطباعات را همچون موجود یگانه در عالم باقی می‌گذارد.»^{۸۱}

رید در تاختن به نظریه تصورات، دو شیوه رهیافت به موضوع به کار می‌برد که ویژه اوست. يك شیوه عبارت است از توسل جستن به عقل سلیم، یعنی به باور و ایقان همگانی مردم عادی. آدم عادی بر آن باور است که آنچه او ادراک می‌کند خود خورشید است و نه تصورات و انطباعات. ولی رید به توسل به باورهای «عامیان» بسنجه نمی‌کند. مثلاً برهان می‌آورد که چیزهایی همچون تصورات به معنای «فلسفی» کلمه وجود ندارند؛ آنها اوهام فیلسوفان، یا برخی فیلسوفان‌اند، و فرض کردنشان به هیچ‌رو ضرورت ندارد. پس چرا فیلسوفان این وهم را اختراع کردند؟ به زعم رید، يك خطای بنیادی عبارت بود از فرض لاک بر اینکه «تصورات بسیط» داده‌های عنصری شناخت‌اند. «دستگاه تصویری»^{۸۲} «به ما می‌آموزد که نخستین کنش ذهن درباره تصوراتش، دریافت^{۸۳} بسیط است؛ یعنی، تصور محض يك چیز بدون هیچ باوری درباره‌اش؛ و پس از آنکه دریافته‌ای بسیط را حاصل کردیم، سازگاریها یا ناسازگاریهای میان آنها را به‌ممد مقایسه‌شان با همدیگر ادراک می‌کنیم؛ و این ادراک سازگاری یا ناسازگاری تصورات، تمام چیزی است که باور، حکم یا شناخت می‌نامیم. این در دیده من سراسر وهم است و هیچ‌گونه شالوده‌ای در طبیعت ندارد.... به جای آنکه بگوییم که باور یا شناخت با بهم‌نهادن و مقایسه دریافته‌ای بسیط حاصل می‌شود، باید بگوییم که دریافت بسیط به یاری انحلال یا تحلیل يك حکم طبیعی و اصلی انجام می‌گیرد.»^{۸۴} لاک و هیوم کارشان را با عناصر مفروض شناخت آغازیدند که در مورد لاک تصورات بسیط بود و در مورد هیوم انطباعات، و سپس شناخت را چنین نقش کردند که ذاتاً عبارت است از نتیجه ترکیب این داده‌های عنصری و ادراک سازگاری یا ناسازگاریشان. ولی داده‌های به اصطلاح عنصری نتیجه تحلیل‌اند؛ ما نخست احکام بنیادی و اصلی داریم. «هر کنش حواس، در همان طبعش، سوای دریافتی بسیط متضمن حکم یا اعتقاد است.... هنگامی که درختی را پیش رویم ادراک می‌کنم، قوه بیناییم نه همان تصور یا دریافت بسیط درخت بلکه اعتقاد به وجودش، شکلش، فاصله‌اش، و اندازه‌اش را به من می‌دهد؛ و این حکم یا باور از مقایسه تصورات حاصل نمی‌آید، در همان طبع ادراک مندرج است.»^{۸۵}

۷۹. جستارها، ۲، ۱۲، ۱؛ ص ۷-۲۶۶. ۸۰. همان، ص ۲۶۷. ۸۱. پژوهش، ۲، ۶، ص ۱-۶۰.

82. ideal system 83. apprehension

۸۴. پژوهش، ۲، ۴، ص ۳-۵۲. ۸۵. پژوهش، ۷، ۴، ص ۴-۳۹۶.

پس این «احکام اصلی و طبیعی بخشی از لوازمی هستند که طبیعت به فهم آدمی داده است. آنها همان اندازه که تصورات یا دریافتهای بسیط مایند، الهام خدای تعالی اند... بخشی از سرشت مایند، و همه کشفیات عقلمان بر آنها بنیان گرفته اند. آنها آنچه را که عقل سلیم بشر نامیده می شود برمی سازند؛ و آنچه آشکارا نقیض هر کدام از این مبادی نخستین است، همان است که محال می خوانیم.»^{۸۶} اگر فیلسوفان قائل اند که تصورات موضوعات بی واسطه فکرنده، بفرجام از این استنتاج چاره ندارند که تصورات یگانه موضوعات ذهن اند. لاک این نتیجه را نگرفت. او کلمه «تصور» را به چندین معنی به کار برد، و در مصنفات او عناصر مختلف، و برآستی ناهمساز، هست. ولی هیوم در نهایت نتایج منطقی را از مقدمات لاک (که می توان به دکارت ارجاع داد) گرفت. و در این کار ناچار است که مبادی عقل سلیم، یعنی احکام اصلی و طبیعی بشر را انکار کند. بنابراین، نتایجش محال بود: راه علاج آن است که مبادی عقل سلیم یا احکام اصلی بشر را بازشناسیم و اذعان آوریم که «نظریه تصورات» وهمی بی فایده و زیانکار است.

رید از احکام طبیعی و مبادی عقل سلیم، مبادی خودپیدا را مراد می گیرد. «ما به عقل دو وظیفه یا دو کار اسناد می کنیم. اولی حکم درباره چیزهای خودپیدا است؛ دومی گرفتن نتایج ناخودپیدا از نتایج خودپیدا. نخستین اینها عرصه، و یگانه عرصه عقل سلیم است.»^{۸۷} اسم «عقل سلیم» برآورنده است زیرا «در بیشترین بخش آدمیان، مرتبه دیگری از عقل پیدا نمی شود.»^{۸۸} توانایی استنتاج نتایج از مبادی خودپیدا به شیوه ای بسامان و دستگاه مند، در همه کس یافته نمی شود، هرچند کسان بسیاری می توانند این کار را بیاموزند. ولی توانایی دیدن حقایق خودپیدا در همه موجوداتی یافته می شود که گرفتن نام عاقل را می شایند. و این «جزدهش خداوند نیست»^{۸۹}: اگر کسی دارایش نباشد تحصیل کردنی نیست.

عقل سلیم در این معنای خاص لفظ، چه نسبتی دارد با عقل سلیم در معنای «عامیانه» لفظ؟ پاسخ رید آن است که «همان درجه از فهم که انسانی را توانایی می بخشد تا در راهبرد زندگی با حزم متعارف^{۹۰} عمل کند، توانایش می گرداند تا در اموری که خودپیدا نیست و او آنها را متمایز درمی یابد، راست و دروغ را کشف کند.»^{۹۱}

بنابراین به زعم رید، «مبادی متعارفی هستند که بنیاد تمام استدلال و تمام علم اند. چنین مبادی متعارف بندرت پذیرای برهان مستقیم اند و نیازی نیز به آن ندارند. نیازی نیست که آنها را به آدمیان

۸۶. همان، ص ۵-۳۹۴. ۸۷. جستارها، ۶، ۲: ۲۳۳-۴. ۸۸. همان، ص ۲۳۴. ۸۹. همان، ص ۲۳۴. ۹۰. باید توجه داشت که اصطلاح «عقل سلیم» که در متن فارسی گذاشته شده، معادل اصطلاح انگلیسی common sense است که به طور لفظی به معنای عقل یا شعور متعارف است. صفت «متعارف» (common) که رید در جای جای گفتار خود به کار می برد، به نحوی با کلمه اول در اصطلاح common sense پیوسته است. ۹۱. همان، ص ۲۲۳.

آموخت؛ زیرا چنان‌اند که همه آدمیان دارای فهم متعارف می‌دانندشان؛ یا دست‌کم چنان‌اند که همینکه پیشنهاد و فهم شوند، آدمیان یکباره تصدیقشان می‌کنند.»^{۹۲} ولی این مبادی کدام‌اند؟ رید میان حقایق ضروری که ضدشان ممتنع است و حقایق محتمل که ضدشان ممکن است، فرق می‌گذارد. هر رده دربردارنده «مبادی نخستین» است. میان مبادی نخستین متعلق به رده اول، چنین هستند بدیهیات^{۹۳} منطقی (مثلاً هر گزاره‌ای یا راست است یا دروغ)، بدیهیات ریاضی، و مبادی نخستین اخلاق و مابعدالطبیعه. یکی از مثالهایی که رید برای مبادی نخستین اخلاقی می‌آورد آن است که «هیچ انسانی را نباید از برای کاری که توانایی جلوگیری را نداشت نکوهد.»^{۹۴} این بدیهیات اخلاقی «بدهتشان به‌دیده من کمتر از بدیهیات ریاضی نیست.»^{۹۵} رید زیر عنوان مبادی نخستین مابعدالطبیعی، سه مبدا را به‌لحاظ می‌گیرد، «زیرا آقای هیوم آنها را محل سؤال آورده است.»^{۹۶} مبدا اول آن است که «کیفیتی که به حواسمان ادراک می‌کنیم باید شناسنده‌ای داشته باشد که بدن می‌نامیم، و اندیشه‌هایی که بر آنها آگاهیم باید شناسنده‌ای داشته باشند که ذهن می‌نامیم.»^{۹۷} راستی این مبدا را همه آدمیان عادی تصدیق دارند و این تصدیق در زبان متداول بیان شده است. دومین مبدا مابعدالطبیعی آن است که «هرچه آغاز به هستی می‌گذارد باید علتی داشته باشد که آن‌را فراآورد.»^{۹۸} و مبدا سوم آن است که «تدبیر و عقل موجود در علت را می‌توان از قرائن و علایم آن در معلول استنباط کرد.»^{۹۹}

میان مبادی نخستین حقایق محتمل، می‌یابیم «که آن چیزهایی که من متمایز به‌یاد می‌آورم بواقع رخ دادند؛»^{۱۰۰} «که آن چیزهایی که ما به میانجی حواسمان متمایز ادراک می‌کنیم بواقع موجودند، و همان‌اند که ما ادراکشان می‌کنیم؛»^{۱۰۱} «که قوای طبیعی که بدان حق را از باطل بازمی‌شناسیم فریبده نیستند؛»^{۱۰۲} و «که در پدیده‌های طبیعت آنچه بناست در آینده باشد، احتمالاً مانند چیزی خواهد بود که در اوضاع و احوال همسان بوده است.»^{۱۰۳} اینکه ما درجه‌ای از اختیار بر افعالمان و بر عزمهای اراده‌مان داریم، و اینکه در هم‌نوعانمان که با ایشان مراوده داریم جان و عقل هست، همچنین در زمره مبادی نخستینی هستند که رید نام می‌برد.

به‌گمانم پیدا است که این مبادی نخستین بر گونه‌های مختلف‌اند. رید میان بدیهیات منطقی از این گزاره نام می‌برد که آنچه بحق بتوان دربارهٔ يك جنس^{۱۰۴} تصدیق کرد بحق می‌توان دربارهٔ

۹۲. جستارها، ۱، ۲: ۱، ص ۵۷.

93. axioms.

- | | | |
|-------------------------------------|-------------------------------------|-------------------------------------|
| ۹۴. جستارها، ۱، ۲: ۵، ۳، ۸، ص ۳۳۸. | ۹۵. همان‌جا. | ۹۶. جستارها، ۱، ۲: ۶، ۳، ۸، ص ۳۳۹. |
| ۹۷. همان‌جا. | ۹۸. همان، ص ۳۴۲. | ۹۹. همان، ص ۳۵۲. |
| ۱۰۱. جستارها، ۱، ۲: ۵، ۵، ۶، ص ۳۰۸. | ۱۰۲. جستارها، ۱، ۲: ۷، ۵، ۶، ص ۳۱۴. | ۱۰۰. جستارها، ۱، ۲: ۳، ۵، ۶، ص ۳۰۴. |
| ۱۲: ۲، ص ۳۲۸. | | ۱۰۳. جستارها، ۱، ۲: ۶، ۵، ۶، ص ۳۰۴. |

104. genus

نوع^{۱۰۵} تصدیق کرد. اینجا ما گزاره‌ای تحلیلی داریم. تنها باید معانی الفاظ «جنس» و «نوع» را بیاموزیم تا پی ببریم که گزاره، صادق است. ولی آیا می‌توان همین سخن را درباره اعتبار حافظه یا وجود جهان بیرونی گفت؟ احتمال چندانی نمی‌رود که رید بر این اندیشه بوده است؛ زیرا او چنین گزاره‌هایی را در رده مبادی نخستین حقایق محتمل می‌آورد. پس آنها به کدام معنی خودپیدايند؟ آشکارا مراد رید دست‌کم آن است که گرایشی طبیعی به باورداشتشان هست. هنگام سخن گفتن از این گزاره که چیزهایی که ما به حواس ادراک می‌کنیم بواقع وجود دارند و همانهایی هستند که ادراک می‌کنیم، چنین اظهارنظر می‌کند: «این واقعیت بدیهی‌تر از آن است که محتاج به برهان باشد که همه آدمیان دیرگاهی قبل از آنکه به‌توسط پیش‌داوریهای آموزش یا فلسفه پذیرای تعصب شوند، بنا به طبع گرایش دارند که به‌گواهی واضح حواسشان باور مضمّر آورند.»^{۱۰۶} باز، هنگام بحث در مبداء راجع به همگونگی^{۱۰۷}، یا همگونگی محتمل، طبیعت، می‌گوید که چنان همگونگی نمی‌تواند صرفاً نتیجه تجربه باشد، هرچند مؤید به تجربه است. زیرا «مبدأ برای ما ضروری است پیش از آنکه بتوانیم به استدلال کشفش کنیم، و لذا بخشی از سرشت ما می‌گردد و آثار و معلولهایش را پیش از کاربرد عقل فرامی‌آورد.»^{۱۰۸} به سخن دیگر، ما گرایشی طبیعی داریم به اینکه چشم‌بداریم سیر طبیعی احتمالاً همگونه^{۱۰۹} از کار درخواهد آمد.

گزاره‌هایی که آشکارا همان‌گویانه^{۱۱۰} هستند مشکلی پیش نمی‌آورند. بر فرض معانی الفاظ، نمی‌توان بدون ایجاب محال انکارشان کرد. و هرچند وجود گزاره‌های ضروری اخباری محل مناقشه است، رید کاملاً محق به این رأی است که همچو گزاره‌هایی وجود دارند. مرادم آن است نکته مورد نزاع بین رید و هیوم در این باب را می‌توان بروشنی بیان کرد. ولی نکته به‌هیچ‌رو چندان روشن نیست آنگاه که به باور طبیعی به آنچه رید مبادی نخستین حقایق محتمل می‌نامد می‌رسیم؛ و همچنین رید آن‌را روشن نگردانده است. هیوم هرگز منکر وجود باورهای طبیعی نبود؛ و نیک آگاه بود که این باورهای طبیعی سازنده شالوده یا چهارچوبی برای زندگانی عملی‌اند. البته او گاهی قائل به تقریرهای هستی‌شناختی است، چون هنگامی که می‌گوید مردم چیزی نیستند مگر دسته‌ها یا مجموعه‌هایی از ادراکهای مختلف؛ ولی به‌طور کلی او خواهان انکار يك گزاره معین نیست، بلکه می‌خواهد که مبانی ما را برای تقریر آن گزاره بازجوید. مثلاً هیوم نمی‌گوید که جهان بیرونی وجود ندارد، یا که سیر طبیعت چنان یکسره ناپیوسان خواهد بود که نمی‌توانیم به‌هیچ‌گونه همگونگی اتکا

105. species

۱۰۶. جستارها، ۶، ۵، ۵، ۲، ص ۳۰۸.

107. uniformity

۱۰۸. جستارها، ۶، ۱۲، ۵، ۲، ص ۳۲۹.

109. uniform 110. tautological

کنیم: او به بررسی مبانی عقلاً حمل پذیر برای باورهایی که در داشتیشان با دیگر مردم شرکت دارد دلمشغول است. از این رو، تا جایی که رید به باور طبیعی، به گرایشهای طبیعی و به تصدیق متعارف بشر توسل می جوید، سخنانش ربط چندانی به ردّ بر هیوم ندارند. رید البته تصدیق می کند که هیوم از باورهای طبیعی سخن می گوید؛ ولی بر این می گراید که هیوم را منکر چیزی فراماید که او در واقع انکارش نمی کند. اگر رید گفته بود که آنچه او مبادی نخستین می نامد پذیرای برهان است، نکته مورد نزاع با هیوم به قدر کافی واضح بود. مثلاً، آیا می توان اعتبار حافظه را اثبات کرد یا نه؟ ولی رید بر آن نبود که مبادی نخستینش پذیرای برهان اند. هنگام سخن گفتن از اعتبار (علی الاصول) حافظه می گوید که این مبدأ دارای یکی از یقینی ترین نشانه های يك مبداء نخستین است، یعنی هیچ کس سر اثباتش را نداشته است، هر چند هیچ آدم عاقلی آن را در معرض شك نمی آورد. اما هیوم بخوبی آگاه بود که مردم بطبع بر این باور می گرایند که حافظه علی الاصول اعتماد کردنی است. رید به پذیرش گواهی در دادگاه های حقوقی ارجاع می کند و می گوید: «آنچه در دادگاه محال است (که هیچ اعتنایی به گواهی نموده نشود) در کرسی فیلسوف چنین است.»^{۱۱۱} ولی هیوم البته هرگز این اندیشه از دلش نگذشت که گواهی درباره واقعیات به یاد آورده هرگز نباید پذیرفته شود، و هیچ کس نباید به حافظه اش اطمینان کند. برآستی رید سپس تصدیق می کند که «تا جایی که من به یاد دارم آقای هیوم گواهی حافظه را مستقیماً محل سؤال نهاده است؛»^{۱۱۲} هر چند بی درنگ می افزاید که هیوم مقدماتی چیده است که بدان حجیت حافظه برمی افتد، و به عهده خواننده اش وامی گذارد تا نتیجه منطقی را بگیرد. ولی فرضی خطاست که هیوم می خواست، حتی به تضمن، آن درجه از اطمینان به حافظه را که عقل سلیم هوشیار به آن می دهد نابود کند. او به همین اندازه قصد نداشت که وجود نسبتهای علی را انکار کند و بگوید که در عمل هیچ اطمینانی نباید به قوانین علی داشت. پس به طور کلی می توان گفت که انتقاد رید از هیوم گاهی به سبب بدفهمیش از مقصود هیوم سست می گردد.

البته عرضه منصفانه ای از دیدگاه رید نیست اگر او را چنان نقش کنیم که انگاری صرفاً به ایقان یا رأی غیر فیلسوفان توسل می جوید و آن را دلیل بر صدق مبادی نخستینش می گیرد. کار او آن است که اجماع را، هنگامی که به ناتوانی در شك آوردن — الا شاید در کرسی فیلسوف شكاك — ببیوند، قرینه ای می داند بر اینکه گزاره معینی عبارت از يك مبداء نخستین است. مبادی نخستین را نمی توان مبرهن داشت؛ و گر نه مبادی نخستین نمی بودند. آنها به شهود شناخته اند. ولی چنانکه به دیده من می نماید، رید درباره راه یا راه هایی که بدان به شناخت انواع گوناگون مبادی نخستین می رسیم، تبیین چندان روشن و همسازی به دست نمی دهد. برآستی در برخی موارد البته نظرش را

تیین می‌کند. مثلاً، «گواهی بدیهیات ریاضی تا وقتی آدمیان به‌درجه معینی از بالیدگی فهم نرسند دریافت نمی‌شود. يك پسر بچه باید مفاهیم کلی کیفیت، بیشتر و کمتر و برابر، حاصل جمع و اختلاف را حاصل کرده باشد؛ و باید به حکم‌دادن درباره این نسبتها در امور زندگی متعارف خو گرفته باشد تا سپس بتواند بدهت این بدیهه^{۱۱۳} ریاضی را ادراك کند که هرگاه کمیات برابر به کمیات برابر افزوده شوند، حاصل جمع‌های برابر می‌سازند. به‌همان‌سان، داوری اخلاقی یا وجدانمان از بنر نامدرکی که آفریدگارمان کاشته است می‌روید و می‌بالد.»^{۱۱۴} اینجا تبیینی روشن و صریح داریم که موافق عقل است. آدمی در سیر تجربه بر مفاهیم معینی دست می‌یابد یا معنای الفاظ معینی را یاد می‌گیرد، و سپس می‌تواند راستی خودپیدای گزاره‌های معینی را که حاوی یا مستلزم آن الفاظاند دریابد. اگر بگویند که مبادی به سرشت طبیعت آدمی تعلق دارند، این سخن یعنی ما توانی طبیعی برای دریافت راستی بدیهی این مبادی داریم، نه آنکه چنین مبادی مقدم بر تجربه شناخته می‌شوند. ولی هنگام بحث درباره این گزاره که کیفیات محسوس مترك و افکاری که بر آنها آگاهی باید شناسندگانی داشته باشند که همان بدن و ذهن‌اند، رید از «مبادی باور به طبیعت آدمی» سخن می‌گوید «که از آنها تبیینی جز این نمی‌توانیم بدهیم که بضرورت از سرشت قوای ما نتیجه می‌شوند.»^{۱۱۵} و این مبدأ، مانند بدیهیات ریاضی، در رده مبادی نخستین حقایق ضروری می‌آید. و هنگامی که به مبادی نخستین حقایق محتمل رومی‌آوریم، می‌بینیم که رید به لحاظ مبدأ همگونگی طبیعت می‌گوید که «آن بخشی از سرشت ماست و معلولهایش را پیش از به‌کار افتادن عقل فرامی‌آورد.»^{۱۱۶} مبدأ، مقدم بر تجربه است «زیرا هر گونه تجربه براین باور بنیاد دارد که آینده مانند گذشته خواهد بود.»^{۱۱۷} طبیعتمان ما را به این چشمداشت متعین می‌سازد که آینده مانند گذشته خواهد بود. گونه‌ای چشمداشت طبیعی مقاومت‌ناپذیر هست.

شاید این شیوه‌های سخن را بتوان با هم سازگار گرداند. رید هنگام بحث در این مبدأ که قوای طبیعی که بدان حق را از باطل بازمی‌شناسیم فریبنده نیستند، می‌گوید: «ما ناچاریم که به توانهای تعقل و حکم‌کردن خویش اعتماد کنیم،» و شك آوردن در این باب امکان ندارد «زیرا نقض سرشت ماست.»^{۱۱۸} او همچنین قائل است که «هیچ‌کس هرگز به این مبدأ نمی‌اندیشد. مگر هنگامی که مبانی شکاکیت را به لحاظ می‌گیرد؛ با این همه، آن مبدأ همواره بر آرائش فرمان می‌راند.»^{۱۱۹} بنابراین، رید گویا نخست می‌گوید که گرایشی طبیعی و مقاومت‌ناپذیر به اطمینان کردن به توانهای عقلیمان هست، و دوم آنکه این گزاره از آغاز صریحاً صادق شمرده نمی‌شود. و امکان دارد که او

113. axiom

۱۱۴. جستارها، ۵، ۳:۱، ص ۴۵۱. ۱۱۵. جستارها، ۶، ۶:۶، ۲، ص ۳۴۱. ۱۱۶. جستارها، ۶، ۵، ۲، ص ۱۲۰. ۱۱۷. همان‌جا. ۱۱۸. جستارها، ۶، ۵، ۷:۲، ص ۳۱۶. ۱۱۹. همان، ص ۳۱۷.

گزاره‌های مشابهی بدهد نه فقط دربارهٔ مبداء همگونگی طبیعت بلکه همچنین دربارهٔ مبداء علیت، که آن را مبدائی مابعدالطبیعی و ضروری می‌انگارد. اما به گمانم او براین می‌گراید که خوانندگان را با این فکر بازگذازد که مبادی چون اعتبار حافظه و وجود جهان بیرونی خودپیدا نیستند بدین معنی که ما انگیزشی طبیعی و مقاومت‌ناپذیر به باورداشتشان داریم، در حالیکه مثلاً بدیهیات ریاضی خودپیدا نیستند بدان معنی که همینکه ما معانی الفاظ معینی را داشته باشیم، نسبت‌های ضروری را میانشان درمی‌یابیم. پس به گمان من رید به وجود شمارهٔ بسیاری از مبادی نخستین گونه‌گون قائل است بی‌آنکه تبیین بی‌ایهامی از معنی یا معانی دقیقی به‌دست دهد که بدان، چنان مبادی عبارت‌اند از مبادی نخستین خودپیدا، و بخشی از سرشت طبیعت ما را تشکیل می‌دهند. شاید امکان‌پذیر باشد که شیوه‌های گوناگون سخنش را به هم سازش داد و توضیحی فراهم آورد که همهٔ مبادی نخستین او را فرا بگیرد؛ ولی فکر نمی‌کنم که رید این توضیح را فراهم آورد. و اگر می‌خواست که توضیحات مختلفی از دسته‌های مختلف مبادی مختلف بدهد، امکان داشت که نکته را روشنتر از آنچه در واقع ساخت، بسازد.

رید گاهی بر آن می‌گراید که با توسل به‌ذوق عوام برای خود وجاهتی کسب کند، این گونه که بعضی فیلسوفان (مثلاً بارکلی) را تقریباً مسخره می‌کند و اعلام می‌دارد که طرف «عوام» را می‌گیرد. اما فلسفهٔ او در باب عقل سلیم به‌هیچ‌رو پذیرش صرف آرای جماعت مردم و طرد فلسفهٔ فرهنگستانی نیست. به‌نظر او فلسفه باید بنیاد یافته بر تجربهٔ متعارف باشد و اگر به نتایج خارق اجماع برسد که نقیض تجربهٔ متعارف‌اند و با باورهایی در معارضه می‌آیند که همگان، حتی فیلسوفان شکاک، به اقتضای ضرورت زندگیشان را در عمل بر پایهٔ آنها می‌گذارند، باید عیبی در کارش باشد. و چنین نظری دربارهٔ فلسفه کاملاً معتبر است، و غلط‌های تاریخی رید و نادرست‌نمایی‌هایش از دیدگاه‌های دیگران آن را از اعتبار نمی‌اندازد.

باید افزود که رید همواره و بی‌خلاف هواداری از عقل سلیم نمی‌نمود، چنانچه از عقل سلیم باور برآمده از صرافت طبع^{۱۲۰} آدم متعارف را مراد می‌گیریم. بمثل در باب رنگ، نخست می‌گوید که «همهٔ کسانی که فلسفهٔ نوین را نیاموخته‌اند تلقیشان از رنگ چنان احساس ذهن نیست که هرگاه به ادراک درنیاید وجود تواند داشت، بلکه کیفیت یا وجهی از اجسام را می‌خواهند که خواه دیده شود خواه نه، بر يك حال می‌ماند.»^{۱۲۱} او سپس به نهادن تمیز میان «نمود رنگ» و خود رنگ همچون کیفیتی از جسم می‌پردازد. دومی علت اولی است، و در نفس خود ناشناخته است. ولی نمود مثلاً رنگ بنفش و علتش چنان در متخیله به هم سخت پیوسته‌اند که «امکان دارد به‌جای یکدیگر مشتبه

گرفته شوند، اگرچه این دو در واقع چنان مختلف و بی‌شباهت‌اند که یکی تصویری در ذهن است و دیگری کیفیتی از جسم. پس نتیجه می‌گیرم که رنگ... توان یا قوه معینی در اجسام است که در آفتاب نمودی را بر چشم می‌نمایاند....»^{۱۲۲} برآستی رید در این گفته درنگ نمی‌ورزد که «هیچ کدام از احساسات حسی ما همانند هیچ کدام از کیفیات اجسام نیست.»^{۱۲۳} شاید قدری شگفت‌آور باشد که همچو سخنانی را از دهن هوادار «عامیان» بشنویم. اما حقیقت البته آن است که هرچند رید قائل بود که در «کشمکش نابرابر عقل سلیم و فلسفه، فلسفه همواره بی‌آبرو و بازنده بیرون می‌آید،»^{۱۲۴} او به هیچ‌رو کارش را به تکرار آرای مردم بی‌خبر از هرچه فلسفه و علم منحصر نکرد.

۵. کمبل

جرج کمبل^{۱۲۵} (۱۷۱۹-۹۶) در زمره دوستان رید بود. او در ۱۷۵۹ مدیر دانشکده مارشال^{۱۲۶} در ابردین، و در ۱۷۷۱ استاد الهیات در این دانشکده گردید. کمبل در فلسفه خطابه^{۱۲۷} خود، زیر عنوان کلی گزاره‌هایی که صدقشان به‌شهود دانسته می‌شود، بدیهیات ریاضی، حقایق آگاهی^{۱۲۸} و مبادی نخستین عقل سلیم را می‌گنجاند. او خاطر نشان می‌سازد که برخی بدیهیات ریاضی صرفاً معانی الفاظ را نشان می‌دهند، هرچند که به‌زعم او این حال درباره همه مبادی ریاضی راست در نمی‌آید. حقایق آگاهی مثلاً دربردارنده اطمینان از وجود خودمان است. و اما آنچه مبادی عقل سلیم دربردارند عبارت‌اند از مبداء علیت، مبداء همگونگی طبیعت، وجود جسم، و اعتبار حافظه هنگامی که «روشن» است. بدین‌سان معنایی که او به عقل سلیم داد تنگتر از معنایی است که رید به آن می‌دهد.

۶. بیتی

بنامتر از کمبل، یکی جیمز آزوالد^{۱۲۹} (در گذشته به‌سال ۱۷۹۳) است که توسل به عقل سلیم به سود دین^{۱۳۰} را نوشت و دیگری جیمز بیتی^{۱۳۱} (۱۷۳۵-۱۸۰۳). بیتی در ۱۷۶۰ به استادی فلسفه اخلاقی و منطق در دانشکده مارشال در ابردین برگزیده شد؛ و در ۱۷۷۰ جستار درباره حقیقت^{۱۳۲} را منتشر کرد. او در این جستار نه همان به انتقاد از آرای هیوم پرداخت بلکه همچنین در بندهایی از آن به سخن‌پردازی و دشنام‌گویی روی آورد که بی‌گمان مبین غیض صادقانه‌اش بود ولی در تصنیف

۱۲۲. همان، ص ۷-۱۵۶. ۱۲۳. پژوهش، ۶، ۶، ص ۱۶۳. ۱۲۴. پژوهش، ۱، ۴، ص ۳۲.

125. George Campbell 126. Marischal College 127. Philosophy of Rhetoric
128. consciousness 129. James Oswald 130. An Appeal to Common Sense in behalf
of Religion 131. James Beattie 132. Essay on Truth

فلسفی بیجا می‌نماید. هیوم به خشم آمد؛ و برخی از نظرهایش را گزارش کرده‌اند. در باب جستار دربارهٔ حقیقت گفت: «حقیقت؟ عجب! حقیقتی در آن نیست؛ تمامش دروغ بزرگ نفرت‌انگیزی است.» و دربارهٔ مصنفش گفت: «بیتی، این مردک ابله و متعصب.» ولی کتاب از اقبال زیادی برخوردار. شاه جرج سوم خوشش آمد و به نویسنده‌اش وظیفهٔ سالانه پاداش داد. دانشگاه آکسفرده دکترای حقوق مدنی به بیتی اعطا کرد.

بیتی در نخستین بخش جستار دربارهٔ حقیقت به کاوش در معیار حقیقت می‌پردازد. او میان عقل سلیم، که حقیقت خودپیدا را ادراک می‌کند، و عقل (تعقل یا استدلال) تمیز می‌گذارد. مبادی نخستین حقیقت، که شمارهٔ زیادی از آنها هست، «به بدهات خودشان باز بسته‌اند و به‌طور شهودی به ادراک فهم درمی‌آیند.»^{۱۳۳} ولی چگونه باید مبادی نخستین عقل سلیم را از پیش‌داوریهای صرف باز شناخت؟ به این سؤال در بخش دوم پرداخته می‌شود. تأمل در ریاضیات نشان می‌دهد که ملاک حقیقت آن مبدائی است که باورمان را بنابر بدهات ذاتی خودش ناگزیر می‌کند.^{۱۳۴} در فلسفهٔ طبیعی، این مبدأ عبارت است از «حس نیک آگاه»^{۱۳۵}. حس کی نیک آگاه است؟ نخست آنکه من باید به دلخواه خودم متمایل باشم که بی‌درنگ به آن اعتماد کنم. دوم آنکه احساسات گرفته‌شده باید «در اوضاع و احوال همسان به‌طور همگونه همسان باشند.»^{۱۳۶} سوم آنکه باید از خودم پرسم «که عمل کردن بنابر فرض اینکه قوهٔ موردگفتگو نیک آگاه است آیا هیچ به آسیب و ناراحتی من منجر شده است.»^{۱۳۷} چهارم آنکه احساسات منتقل شده باید با یکدیگر و با ادراکات قوای دیگر هم سازگار درآیند. پنجم آنکه احساساتم باید با احساسات آدمیان دیگر سازند. سومین بخش جستار آشکارا به جواب ایرادهایی بر نظریه‌های بیتی اختصاص یافته است. اما بیتی فرصت را غنیمت می‌شمرد تا آرائش را دربارهٔ عدهٔ زیادی از فیلسوفان اظهار کند، و در بیشتر موارد این رأی بسیار نامساعد است. به ارسطو احترامی نمایان می‌گذارد؛ و رید بطبع از حمله‌اش مصون است. ولی مدرسیان را به‌صورت ستیزه‌گران لفظی صرف نقش می‌کند، و اکثر دستگاه‌های فلسفی نوین را رهنمون به دستگاه‌های شکاکانه یا نمونه‌هایی از آن دستگاه‌ها جلوه می‌دهد، یعنی «همان فرآورده‌های غیرطبیعی، تراوشهای پلید يك قلب سخت.»^{۱۳۸} بیتی به القای این فکر می‌گراید که او به فلسفه، مگر به منزلهٔ وسیله‌ای برای تاختن به فلسفه‌ها و فیلسوفان، رغبت چندانی ندارد.

۱۳۳. جستار، ۱، ۲، ۹، ص ۹۳؛ نسخهٔ سال ۱۸۲۰. ۱۳۴. جستار، ۲، ۱، ۱، ص ۱۱۷.

135. well-informed sense

۱۳۶. جستار، ۲، ۱، ۲، ص ۱۴۰. ۱۳۷. همان، ص ۱۴۱. ۱۳۸. جستار، ۳، ۳، ص ۳۸۵.

۷. استوارت

ارزشمندتر از بیتی، تئوگلد استوارت^{۱۳۹} (۱۷۵۳-۱۸۲۸) بود. او پس از درس خواندن در دانشگاه ادنبرگ به تعلیم ریاضیات در آنجا پرداخت، و در ۱۷۷۸ در غیاب استاد آدام فرگوسن^{۱۴۰}، تدریس فلسفه اخلاقی را به عهده گرفت. هنگامی که فرگوسن در ۱۷۸۵ از کرسیش کناره گرفت، استوارت به جانشینش گماشته شد. در ۱۷۹۲ او نخستین مجلد عناصر فلسفه ذهن آدمی^{۱۴۱} را منتشر کرد که مجلدهای دوم و سومش به ترتیب تا سالهای ۱۸۱۴ و ۱۸۲۷ در نیامد. رئیس فلسفه اخلاقی^{۱۴۲} در ۱۷۹۳، و جستارهای فلسفی^{۱۴۳} در ۱۸۱۰ انتشار یافت. در سالهای ۱۸۱۵ و ۱۸۲۱ دو بخش از رساله درباره نمودن پیشرفت فلسفه مابعدالطبیعی، اخلاقی و سیاسی از زمان احیای ادب در اروپا^{۱۴۴} درآمد که برای متمام دایرةالمعارف بریتانیکا نوشته بود. سرانجام، فلسفه توانهای فعال و اخلاقی^{۱۴۵} چند هفته پیش از مرگش در ۱۸۲۸ منتشر شد. استوارت مدرس شیواسخن و پرفوذ بود و شاگردان را حتی از خارج به سوی محضر درسش می کشید. و پس از مرگش بنایی به یادبودش در ادنبرگ برپا داشتند. او متفکری بویژه اصیل نبود؛ ولی فرهنگی گسترده داشت و از موهبت قدرت بیان برخوردار بود.

استوارت در مدخل رئیس فلسفه اخلاقی می گوید که «شناخت ما از قوانین طبیعت سراسر نتیجه مشاهده و تجربه است؛ زیرا هیچ موردی نیست که در آن چنان رابطه ای ضروری میان دو رویداد پیاپی ادراک کنیم. که ما را بر استنباط یکی از دیگری بهیاری استدلال پیشینی توانا گرداند. ما از روی تجربه پی می بریم که پاره ای رویدادها همواره به هم پیوسته اند، چندان که هرگاه یکی را می بینیم دیگری را چشم می داریم، ولی شناخت ما در همچو موارد فراتر از امر واقع نمی رود.»^{۱۴۶}

139. Dugald Stewart

۱۴۰. Adam Ferguson (۱۷۲۳-۱۸۱۶). آدام فرگوسن نویسنده مصنفات زیر است:

جستار درباره تاریخ جامعه مدنی (۱۷۶۷) (*Essay on the History of Civil Society*)

اصول فلسفه اخلاقی (۱۷۶۹) (*Institutes of Moral Philosophy*)

تاریخ ترقی و خاتمه جمهوری روم (۱۷۸۳)

(*History of the Progress and Termination of the Roman Republic*)

مبایذ علم اخلاقی و سیاسی (۱۷۸۳) (*Principles of Moral and Political Science*)

هیوم ارج بسیار بر فرگوسن می نهاد و در وصیت نامه اش میراثی برای او گذاشت.

141. *Elements of the Philosophy of the Human Mind* 142. *Outlines of Moral Philosophy*

143. *Philosophical Essays* 144. *Dissertation exhibiting the Progress of Metaphysical, Ethical and Political Philosophy since the Revival of Letters in Europe*

145. *Philosophy of the Active and Moral Powers*

۱۴۶. رئیس، «مخل»، ۱، ۳، ۲، ص ۶. مرجع ارجاعات ما برحسب صفحه عبارت است از مجموع مصنفات

(*Collected Works*) استوارت، ویراسته سر ویلیام همیلتن (Sir William Hamilton)، ۸-۱۸۵۴.

باید مشاهده و تجربه تحت نظارت درآمده را به کار گیریم تا به طور استقرائی به قوانین کلی برسیم که از آنها می توانیم به طور قیاسی یا استنتاجی («ترکیبی») به معلولها استدلال کنیم.

این دیدگاه بسا که با دید رید بسیار ناهماهنگ بنماید. ولی هرچند رید قائل بود که راستی این گزاره که هرچیز که آغاز به هستی می گذارد علتی دارد به شهود شناخته است، قائل نبود که تجربه می تواند ما را درباره روابط ضروری جزئی در طبیعت بیاگاهاند. «مبادی کلی مبتنی بر تجربه، فقط درجه ای از احتمال متناسب با گستره تجربه ما دارند، و همیشه باید چنان فهم شوند که جا برای استثناءها بگذارند چنانچه تجربه آینده همچو استثناهایی را کشف کند.»^{۱۴۷} به زعم رید، می توان وجود خدا را به منزله علت چیزهای محتمل و متغیر با یقین مطلق استنباط کرد. ولی سوای این حقیقت، سوای مبادی نخستین خودپیدا و سوای آنچه می توان بدقت از اینها استنتاج کرد، برایمان تجربه و احتمال بازمی ماندند. او قانون گرانش را نمونه يك قانون محتمل می آورد، بدان معنی که استثناءها علی الاصول ممکن اند. از این رو، نظر استوارت درباره فلسفه طبیعی چندان با نگرش رید بیگانه نیست که در نگاه نخست می نماید.

استوارت یادآور می شود که «اصلاح»ی که طی دو قرن گذشته در فیزیک رخ داده است، به همان اندازه به شاخه های دیگر شناخت، بویژه به شناخت ذهن، گسترش نیافته است. «از آنجا که تمام شناخت ما از جهان مادی بفرجام بر پایه اموری واقع استوار است که به مشاهده مسلم گردیده اند، به همان سان تمام شناخت ما از ذهن آدمی بفرجام بر اموری واقع متکی است که آگاهی خودمان بر درستی شان گواهی می دهد. بررسی هوشیارانه چنان امور واقع سرانجام به مبادی کلی سرشت آدمی راه خواهد برد، و به تدریج علمی درباره ذهن تشکیل می دهد که از حیث یقین فروتر از علم بدن نیست. مصنفات دکتر رید نمونه های ارزشمند بسیاری از این گونه پژوهش به دست می دهند.»^{۱۴۸}

بنابر این، هدف کلی پیشنهاد استوارت برای پژوهش در روانشناسی آن است که خصیصه يك علم را به این شاخه کاوش بدهیم. و این متضمن آن است که روشهایی را که در فیزیک چنان موفق از کار درآمده اند، درباره روانشناسی به کار بندیم. البته داده های بررسیده در روانشناسی با داده های بررسیده از سوی فیزیکدانان فرق می کند. ولی روش علمی مشابهی را باید به کار برد. و اگر بناست که روانشناسی خصیصه يك علم را بیابد، اهمیت بسیار دارد که با مابعدالطبیعه مشته نشود. فیلسوفان طبیعی یا فیزیکدانان «در روزگار نو همه نظرپردازی درباره طبع جوهر پدیدآورنده جهان مادی، درباره امکان یا امتناع حدوث آن، و حتی درباره واقعیت وجود آن به استقلال از وجود موجودات مدرک را خردمندانه به حکمای مابعدالطبیعه و آنها داده اند، و کار خود را به حیطه متواضعانه تر مشاهده پدیده های جهان مادی و مسلم داشتن قوانین کلیشان منحصر کرده اند.... اکنون کسی

دستخوش آن خطر نیست که این فلسفه آزمایشی را با نظرپردازیهایی مابعدالطبیعی پیشگفته خلط کند.... تمایز همسانی میان پرسشهایی که ممکن است راجع به ذهن آدمی بیان شوند روی می‌دهد.... هنگامی که يك بار امر واقع کلیی را مسلم داشتیم، مانند قوانین گوناگونی که تداعی تصورات را تنظیم می‌کنند، یا وابستگی حافظه به آن کوشش ذهن که توجه می‌خوانیم، این تمام چیزی است که ما باید در این شاخه علم جویایش باشیم. اگر از امور واقعی که آگاهی خودمان گواه بر آنهاست فراتر نرویم، نتایجمان کمتر از نتایج فیزیک یقینی نیست....»^{۱۴۹}

استوارت حوزه روانشناسی را به‌ناسزا تنگ می‌گرداند و برخی پژوهشهایی را «مابعدالطبیعی» می‌شمرد که معمولاً به این شیوه رده‌بندی نمی‌شوند.^{۱۵۰} ولی نکته جالب بحثش در علم ذهن، رهیافت استقرائی اوست و پافشاریش بر خلط‌نکردن علم با نظرپردازی. و با آنکه او گاهی بر این می‌گراید که حوزه و گستره پژوهش روانشناختی را به ناسزا تنگ گرداند، این بدان معنی نیست که او در برابر نیاز به فرضیات سازنده نایبناست. به‌عکس، او آن دسته از پیروان ییکن را می‌نکوهد که فرضیات را طرد می‌کنند و به «فرضیه نمی‌سازم» مشهور نیوتن به‌معنای لفظی عبارت توسل می‌جویند. ما باید میان فرضیات «ناموجه» و فرضیاتی که به مفروضات پیشنهادی قیاس تمثیل اتکا دارند تمیز بگذاریم. سودمندی يك فرضیه هنگامی پیدا است که نتایج مشتق از آن تحقیق می‌پذیرند یا تأیید می‌یابند. ولی حتی فرضیه‌ای که سپس بطلانش باز نموده می‌شود ممکن است معلوم شود که بسیار سودمند بوده است. استوارت قول هارتلی را در ملاحظات درباره انسان^{۱۵۱} نقل می‌کند^{۱۵۲}: «هر فرضیه‌ای که دارای درجه‌ای کافی از حق‌نمایی برای توضیح شماره‌ای از امور واقع باشد، یاریمان می‌دهد که این امور واقع را در سامانی شایسته در ذهنمان مرتب کنیم، امور واقع جدیدی را معلوم گردانیم، و آزمایشهای خامی از بهر پژوهشهای آینده انجام دهیم.»

بنابراین استوارت در رهیافتش به روانشناسی، چیزی را اختیار کرد که می‌توان آن را رهیافتی صریحاً تجربه‌باورانه خواند. اما معنای این سخن آن نیست که او نظریه‌های رید را در باب مبادی نخستین یا مبادی عقل سلیم رد می‌کند. راست است که او اصطلاح common sense [= عقل سلیم] را زیاده می‌شمرد که احتمالاً مایه بروز بدفهمی و نادرست‌نمایی است. ولی تصور مبادی را می‌پذیرد که صدقشان به‌شهود دریافت می‌شود. اینها را او زیر سه عنوان رده‌بندی می‌کند. اول، بدیهیات ریاضیات و فیزیک هستند. دوم، مبادی نخستین راجع به آگاهی، ادراک و حافظه هستند. سوم، «آن قوانین بنیادین باور آدمی هستند که بخشی ماهوی از نهادمان را می‌سازند و تمام اعتقاد ما به آنها نه فقط در هر گونه نظرپردازی بلکه در همه کردارمان به‌منزله موجودات فاعل

۱۴۹. عناصر، «مدخل»، ۲: ۴۸. ۱۵۰. به‌لحاظ دیگر، روانشناسی در نزد استوارت گستره بسیار پهناوری دارد.

۱۵۱. ۵۰۱. ۱۵۲. عناصر، ۲: ۴۰۱، ص ۳۰۱.

گنجیده است.^{۱۵۳} در زمره «قوانین» این رده اول، حقایق وجود جهان مادی و همگونگی طبیعت می آیند. «از اندیشه هیچ کس نمی گذرد که همچو حقایق را به صورت گزاره برای خودش تقریر کند؛ بلکه همه کردار و همه استدلالهایمان بر پایه فرض تصدیق آنها پیش می روند. باورداشتشان برای حفظ وجود حیوانیمان ضرورت دارد، و لذا با نخستین کنشهای عقل همزمان است.»^{۱۵۴} بنابراین، استوارت فرق می گذارد میان احکامی که «حصولشان به محض فهمیدن حدهای گزاره دست می دهد» و احکامی که «با چنان ضرورتی از سرشت آغازین ذهن منتج می شوند که ما از آغاز کودکی بنا بر آنها عمل می کنیم بی آنکه هرگز آنها را موضوع تأمل قرار دهیم.»^{۱۵۵} بعلاوه، احکامی هستند که با استدلال به آنها می رسیم.

استوارت احکامی را که از سرشت آغازین ذهن برمی آیند به «قوانین بنیادین باور آدمی» می نامد. کلمه «مبدأ» به رای او گمراه کننده است. زیرا نمی توان برای گستردن شناخت آدمی از آنها استنباطهایی بیرون کشید. «اگر آنها را از داده های دیگر انتزاع کنیم، در نفس خود یکسره سترون می مانند.»^{۱۵۶} آنها را نباید با «مبادی تعقل» مشتبه گرفت. آنها در ضمن کاربرد توانهای عقلی ما گنجیده اند؛ بلکه همراه با پیدایی تأمل فلسفی است که آنها به اندیشه درمی آیند و موضوعات توجه ذهن می گردند. و اما درباره ملاکی که بدان قوانین بنیادین باور را بتوان از هم باز شناخت، باید گفت که فراگیری^{۱۵۷} باور، یگانه ملاک نیست. استوارت دو ملاک پیشنهاد^{۱۵۸} بوفیه^{۱۵۸} را می پسندد. نخست آنکه حقایق منظور باید چنان باشند که حمله به آنها یا دفاع از آنها ممکن نباشد مگر به میانجی گزاره هایی که بدیهی تر و یقینی تر از خود آنها نباشند. دوم آنکه تأثیر عملی حقایق باید حتی به کسانی فرا رسد که نظراً در حجیتشان چون و چرا می کنند.

روشن است که استوارت در سعی برای بیان دقیق دیدگاهش از رید هشیارتر است. و این هشیری را می توان در پرداختش به نکات جزئی مکرر دید. مثلاً هشیارانه توضیح می دهد که هر چند گواهی بی واسطه آگاهی ما را نسبت به وجود حاضر احساسها یا انفعالاتها، خواهشها و جز آن اطمینان می بخشد، ما بی واسطه بر خود ذهن آگاه نیستیم بدان معنی که از شهود مستقیم ذهن برخورداریم. براستی، «همان نخستین کاریست آگاهی بضرورت متضمن يك باور است، نه فقط به وجود حاضر آنچه احساس می شود بلکه به وجود حاضر آن که احساس و فکر می کند.... لیکن از این دو امر واقع

۱۵۳. رئوس، ۹، ۱، ۷۱؛ ۲، ص ۲۸. ۱۵۴. همان جا. ۱۵۵. رئوس، ۹، ۱، ۷۰؛ ص ۲۷.

۱۵۶. عناصر، ۲، ۱، ۱، ۲، ۴؛ ص ۴۵.

157. universality

۱۵۸. کلود بوفیه (Claude Buffier، ۱۶۶۱-۱۷۳۷)، یسوعی فرانسوی، رساله درباره حقایق نخستین *Traité des vérités premières* (۱۷۱۷) را انتشار داد که در آن از مبادی عقل سلیم بحث می کرد.

تنها اولی است که به معنای دقیق کلمه می توان به وجه درست گفت که بران آگاهیم.^{۱۵۹} آگاهی از «خود» به منزله شناسنده احساس به ترتیب طبیعی، اگر نه به ترتیب زمانی، متأخر بر آگاهی از احساس است. به عبارت دیگر، وقوف به وجودمان، «امری ملازم^{۱۶۰} یا ملحق^{۱۶۱} بر کار بست آگاهی است.»^{۱۶۲} باز، استوارت هنگام نوشتن دربارهٔ باورمان به همگونگی طبیعت، در معنای کلمه «قانون» هنگامی که در باب قوانین طبیعی سخن می گوئیم، هشیارانه بحث می کند. قانون هنگامی که در فلسفه آزمایشی به کار می رود، «منطقاً صحیح تر است که آن را صرفاً گزاره ای دربارهٔ گونه ای امر واقع کلی به لحاظ سامان طبیعت بنگریم - یعنی، امری واقع که دیده ایم به طور همگونه در تجربه گذشته مان معتبر است و سرشت ذهنمان ما را وامی دارد تا از استمرارش در آینده مطمئن باشیم.»^{۱۶۳} باید از این تصور برحذر باشیم که قوانین به اصطلاح طبیعی در مقام علل فاعلی عمل می کنند.

قوة اخلاقی عبارت است از «يك مبدء اصلی سرشت ما که به مبدا یا مبادی دیگری کلیتر از خودش تحویل نمی پذیرد؛ بویژه به خود دوستی یا به پروایی عاقبت اندیشانه از مصلحت خویش انحلال نمی پذیرد.»^{۱۶۴} «در همهٔ زبانها کلماتی معادل تکلیف و مصلحت هستند که آدمیان همواره آنها را به حیث دلالتشان از هم باز شناخته اند.»^{۱۶۵} به یاری قوة اخلاقی، درستی یا نادرستی افعال را ادراک می کنیم. و باید تمیز بنهیم میان این ادراک و عاطفه لذت یا رنج ملازمی که بر حسب درجه حساسیت اخلاقی شخص تغییر می کند. همچنین باید ادراک ارجمندی یا بی ارجمی فاعل را تمیز داد. هاجسن بر خطا رفت آنجا که میان درستی فعل به سانی که پسندیده عقل است و استعداد فعل به انگیختن عواطف اخلاقی آدمی تمیز نگذاشت. باز، شافتمبری و هاجسن به غفلت از این نکته می گراییدند که موضوعات پسند اخلاقی نه انفعالات بلکه افعال اند. به سخن دیگر، استوارت این گرایش نظریه پردازان حس اخلاقی را خوش نمی داشت که اخلاق را به زیبایی شناسی مبدل گردانند، هر چند او همچنین می اندیشید که برخی نویسندگان مانند کلارک اعتنای بسیار اندکی به احساسات اخلاقی نموده بودند. استوارت اشکالی نمی بیند که اصطلاح «حس اخلاقی»، اگر به خودی خود نگریسته شود، به جا بماند. چنانکه می گوید، ما بنا بر عادت از «حس تکلیف» سخن می گوئیم و اشکال کردن به «حس اخلاقی» در حکم فضل فروشی است. او در عین حال اصرار می ورزد که هنگامی که کسی حکم می کند که فعلی صواب است می خواهد چیزی را بگوید که صادق

۱۵۹. عناصر، ۲، ۱، ۲، ۱، ۳، ص ۴۱.

160. concomitant 161. accessory

۱۶۲. همان جا. ۱۶۳. عناصر، ۲، ۱، ۲، ۴، ۳، ص ۶۰-۱۵۹. ۱۶۴. توانهای فعال و اخلاقی، ۲، ۳، ۶، ص ۲۳۳. ۱۶۵. همان، ۲، ۲، ۵، ص ۲۲۰.

است. نهادن تمیز اخلاقی، کنشی عقلانی است درست به اندازه ادراك آنكه سه زاویه يك مثلث دو زاویه قائمه می‌سازند. «کار بست عقل در دو مورد بر اختلاف بسیار است؛ ولی در هر دو مورد ادراك حقیقت را داریم، و این ایقان بر ما نگاشته می‌شود که حقیقت دگرگونی‌ناپذیر و مستقل از اراده هر موجودی است.»^{۱۶۶}

استوارت ایراد آشکار بر این نظریه را به دیده می‌گیرد که صواب و خطا، کیفیات افعال اند که به ادراك ذهن درمی‌آیند؛ یعنی چنین ایراد که تصورات مردم درباره صواب و خطا از کشوری به کشوری و از زمانه‌ای به زمانه‌ای دگرگون بوده‌اند. و او می‌اندیشد که این دگرگونی را می‌توان به شیوه‌ای تبیین کرد که به نظریه او در باب کیفیات اخلاقی عینی گزندی نزنند. مثلاً، اوضاع طبیعی ممکن است بر داور اخلاقی تأثیر بگذارد. جایی که طبیعت بایستهای زندگی را به فراوانی فرامی‌آورد، تنها باید چشم داشت که انسانها درباره حقوق دارایی تصوراتی سست‌تر از تصورات غالب در جاهای دیگر داشته باشند. باز، آرا یا اعتقادهای نظری مختلف می‌توانند بر دریافتهای صواب و خطای مردم تأثیر گذارند.

استوارت در باب الزام اخلاقی با پافشاری باتلر بر حجیت برین وجدان موافق است. و گفته دکتر آدامز^{۱۶۷} نامی را براین معنی می‌ستاید که «حق در تصوراتی که از آن داریم متضمن تکلیف است.» مقصود استوارت آن است که «پرسشی محال است که چرا ما به ورزیدن فضیلت ملزمیم. همان مفهوم فضیلت متضمن مفهوم الزام است.»^{۱۶۸} الزام را نمی‌توان صرفاً برحسب مفاهیم پاداش و کیفر تفسیر کرد. زیرا پاداش و کیفر مستلزم وجود الزام‌اند. به‌رآی استوارت، چنانچه الزام را برحسب مشیت و امر الهی تفسیر کنیم، خود را گرفتار دور فاسد^{۱۶۹} خواهیم یافت.

در پایان، می‌توان رشته حجت استوارت را بر وجود خدا به اختصار بسیار ملاحظه کرد. می‌گوید فراگرد استدلال «تنها شامل يك گام واحد است، و مقدمات^{۱۷۰} به آن رده‌ای از مبادی نخستین تعلق دارند که بخشی ماهوی از سرشت آدمی را می‌سازند. این مقدمات دو تا است. یکی آن است که هر چیز که آغاز به وجود می‌گذارد باید علتی داشته باشد. دیگری آن است که مجموع وسایلی که در راه تحقق غایتی ویژه همگام‌اند، متضمن عقل^{۱۷۱} است.»^{۱۷۲}

استوارت این دعوی هیوم را می‌پذیرد که هر کوششی برای اثبات صدق مقدمه اول، متضمن فرض چیزی است که باید به ثبوت برسد. او همچنین تحلیل هیوم را از علیت تا جایی که سخن

۱۶۶. همان، ۲، ۵، ۶؛ ۱ ص ۲۹۹.

167. Adams

۱۶۸. همان، ۲، ۶؛ ۶ ص ۳۱۹.

169. vicious circle

170. premises

171. intelligence

۱۷۲. همان، ۳، ۱؛ ۷ ص ۱۱.

برسر فلسفه طبیعی است می‌پذیرد. «در فلسفه طبیعی، هنگامی که می‌گوییم یک چیز علت چیز دیگر است، مرادمان تنها آن است که این دو چیز همواره به هم پیوسته‌اند، چندان که وقتی یکی را می‌بینیم دیگری را چشم توانیم داشت. اطلاع ما از این بهم پیوستگیها تنها از روی تجربه دست می‌دهد....»^{۱۷۳} علت‌های بدین معنی را می‌توان «علتهای طبیعی (فیزیکی)» نامید. ولی علت معنایی مابعدالطبیعی (متافیزیکی) نیز دارد که بدان، کلمه علت متضمن رابطه ضروری است. و علت‌های بدین معنی را می‌توان «علتهای مابعدالطبیعی یا فاعلی» خواند. و اما درباره این پرسش که این تصور علت، توان یا تاثیر چگونه حاصل می‌آید، استوارت می‌گوید: «محتمل‌ترین تبیین این موضوع به‌دیده من آن است که تصور علت یا توان بضرورت همراه ادراک تغیر می‌آید به‌شیوه‌ای قلمری مشابه با شیوه‌ای که بدان احساس متضمن موجود حساس است و اندیشه متضمن موجودی اندیشه‌گر.»^{۱۷۴} بهر روی، راستی این گزاره که هر چیز که آغاز به‌وجود می‌گذارد باید علتی داشته باشد، به‌شهود ادراک می‌شود. و استوارت در به‌کار بستن این مبدأ آماده چنین تصدیقی است که همه رویدادهایی که همواره در عالم مادی پیش می‌آیند، معلولها یا آثار بی‌واسطه علت و توان الهی‌اند و خدا همواره علت فاعلی کارگر در جهان مادی است. استوارت در این نظر با کلارک همسخن است که سیر طبیعت، به سخن دقیق، چیزی نیست مگر اراده خدا که معلولها یا آثار معینی را به شیوه‌ای مستمر و منظم و همگانه فرامی‌آورد. به عبارت دیگر، می‌توان طبیعت را از دیدگاه فیزیکدان یا فیلسوف مابعدالطبیعه نگریست. در مورد اول آنچه مقتضی است، تحلیل تجربه‌باورانه از علت است. در مورد دوم (یعنی اگر واقعیت توان فعال را در جهان مادی مفروض بگیریم)، باید رویدادهای طبیعی را به‌منزله معلولهای فاعلیت الهی ببینیم. ولی برای آنکه این برهان قاطع باشد، آشکارا ضروری است فرض کنیم که ما نمی‌توانیم توان فعال و علل فاعلی را (در معنای استوارت از لفظ) در طبیعت دریابیم. افزون بر این، چنانکه خود استوارت خاطر نشان می‌سازد، این رشته استدلال به‌خودی‌خود بی‌همتایی^{۱۷۵} خدا را نشان نمی‌دهد.

استوارت سپس به بررسی دریافت ما از عقل یا طرح و تدبیری^{۱۷۶} که در «همکاری» و سایل مختلف در حصول غایتی ویژه نمایان است، روی می‌آورد. او نخست حجت می‌انگیزد که ما از رابطه بین گواهی مشهود طرح و طراح^{۱۷۷} یا طراحان، شناخت شهودی داریم. اینکه آمیزه چند گونه وسیله برای فراآوردن معلولی خاص متضمن طرح است، مبدائی تعمیم یافته از روی تجربه نیست؛ مبرهن داشتی نیز نیست. حقیقتش را به شهود درمی‌یابیم. دوم، استوارت برهان می‌آورد که در گیتی گواهی بر طرح و تدبیر هست. به مثل، شیوه‌ای را نمونه می‌آورد که بدان طبیعت در موارد بسیار

۱۷۳. همان، ۳، ۲، ۱؛ ۷، ص ۲۴. ۱۷۴. همان، ص ۱۸.

آسیبهای خورده به تن آدمی را ترمیم می‌کند. سوم آنکه او برهان می‌آورد که يك طرح همگونه هست که بی‌همتایی خدا را اثبات می‌کند. او سپس به ملاحظه صفات اخلاقی خدا می‌پردازد. مصنفات استوارت نمودار مطالعه گسترده اوست و توانایی او را به کاربرد مصالح برگرفته از شماره پس‌گونه‌گونی از فیلسوفان برای پروردن دستگاهش می‌نماید. ولی ویژگیهای ماهوی دستگاهش بیشترش آشکارا از رید برگرفته شده‌اند. کار او دستگاه‌مندساختن و پروردن اندیشه‌های رید است، ولو گاه‌گاه او را به نقد می‌کشد. استوارت، همچنان که خودش اظهار می‌کند، درباره کانت بالنسبه کم می‌دانست. او برآستی قبری ارج فیلسوف آلمانی را می‌شناسد، و تصدیق دارد که کانت نگاهی به حقیقت انداخته است. اما چنین پیداست که از سبک کانت بیزار و متحیر بود، و در جستارهای فلسفی خود^{۱۷۸} از «بربریت مدرسی»^{۱۷۹} کانت سخن می‌گوید و از «آن مه مدرسی که از پشتش، او شادمانه هر چیزی را که توجهش را بدان معطوف می‌دارد می‌نگرد.» رید اگر از عهده‌اش برمی‌آمد، ممکن بود چیزی از کانت بیاموزد؛ ولی هویداست که رید، به‌رای استوارت، متفکر فلسفی برتری بود.

۸. براون

دیدیم که استوارت، و برآستی رید پیش از او، تحلیل هیوم را از علیت، تا جایی که به فلسفه طبیعی ربط می‌یابد، پذیرفتند. تامس براون^{۱۸۰} (۱۷۷۸-۱۸۲۰)، شاگرد استوارت و جانشین او در کرسی فلسفه اخلاقی در ادنبرگ، در جهت تجربه‌باوری پیشتر رفت. برآستی می‌توان او را حلقه‌ای بین فلسفه عقل سلیم اسکاتلندی و تجربه‌باوری قرن بیستمی جان استوارت میل و الگزاندر بین^{۱۸۱} شمرد.

براون در پژوهش درباره نسبت علت و معلول^{۱۸۲} (۱۸۰۴)، که سپس تجدیدنظر و گسترش یافت) علت را چنین تعریف می‌کند: «آن که بی‌واسطه مقدم بر هر تغییری می‌آید و چنانچه در هر زمانی در اوضاع و احوال همسان موجود باشد، همواره در گذشته و آینده تغییری همسان را در پی داشته است و خواهد داشت.»^{۱۸۳} عناصر، و تنها عناصر ترکیب‌یافته در تصور علت عبارت‌اند از اولویت در تسلسل مشاهده شده و تقدم دگرگونی‌ناپذیر. توان فقط کلمه دیگری است برای بیان «خود مقدم، و دگرگونی‌ناپذیری نسبت.»^{۱۸۴} بنابراین، هنگامی که می‌گوییم «A علت B است،

۱۷۸. بستجید با مصنفات، ۵، ص ۱۸-۱۱۷، حاشیه، و ص ۴۲۲.

179. scholastic barbarism 180. Thomas Brown 181. Alexander Bain

182. *Inquiry into the Relation of Cause and Effect*

۱۸۳. ۱، ۱؛ نسخه سال ۱۸۳۵، ص ۱۳. ۱۸۴. همان، ص ۱۴.

می‌توان تصدیق داشت که مرادمان فقط آن است که A، B را در پی دارد، همیشه B را در پی داشته است، و به باور ما، همیشه B را در پی خواهد داشت.^{۱۸۵} به همان منوال، «هنگامی که می‌گویم من از حیث ذهنی توان جنبانیدن دستم را دارم، مرادم جز این نیست که هرگاه بدنم سالم باشد و هیچ نیروی بیرونی بر من تحمیل نشود، جنبش دستم همیشه به دنبال خواهشم به جنباندنش خواهد آمد.»^{۱۸۶} بدین‌سان در پدیده‌های ذهنی، همچنان که در پدیده‌های مادی، علت را باید به شیوه یکسان تحلیل کرد.

براون تمایز استوارت را میان علت مادی و فاعلی مردود می‌داند. «علت مادی که دگرگونی معینی را در پی داشته است، دارد، و همواره خواهد داشت، علت فاعلی آن دگرگونی است؛ یا اگر علت فاعلی آن نباشد، ضرورت دارد که تعریفی از فاعلیت^{۱۸۷} داده شود که دربردارنده چیزی بیشتر از یقین يك دگرگونی خاص به منزله تالی در يك توالی فوری باشد. علت همان فاعلیت است؛ و علتی که فاعل نباشد، برآستی هیچ علت نیست.»^{۱۸۸} مدافعان تمایز میان علل فاعلی و مادی صرفاً قائل بوده‌اند که تمایزی هست بدون آنکه طبعش را تبیین کنند. راست است که خدا علت فرجامین همه چیزهاست؛ ولی این دلیل گفتن آن نیست که علل فاعلی دیگری وجود ندارند.

برفرض این تحلیل علت، بحق می‌توان پرسید که به چه دلیل براون را در رده فیلسوفان «عقل سلیم» می‌گذاریم نه در زمره پیروان هیوم. پاسخش آن است که هرچند براون تحلیل هیوم را از نسبت‌های علی برحسب تسلسل دگرگونی‌ناپذیر یا همگونه می‌پذیرد، تبیین هیوم را از منشاء باورمان به رابطه ضروری و به علت به‌وجه عام رد می‌کند. به‌زعم براون، باوری اصلی به علت هست که بر همه معلول‌های عادت و تداعی مقدم است. «باورداشتن انتظام تسلسل، چندان نتیجه يك مبدا اصلی‌ذهن است که مدام بر اثر مشاهده تغییر برمی‌خیزد، مقدم‌ها و تالی‌های مشهود هرچه خواهند باشند، و تمام تأثیر خنثی‌کننده شناخت گذشته‌مان را اقتضا می‌کند تا ما را از اشتباهاتی که بدین‌گونه مردم در خطر افتادن در آنها می‌برهاند.»^{۱۸۹} وانگهی، «همگونگی سیر طبیعت در برگشتهای همسان رویدادهای آینده، استتاجی برآمده از عقل نیست... بلکه عبارت از حکم شهودی واحدی است که در اوضاع و احوال معین به‌طور اجتناب‌ناپذیر و با اعتقاد مقاومت‌ناپذیر در ذهن برمی‌خیزد. خواه راست باشد خواه دروغ، باور در این موارد احساس می‌شود، و بدون حتی امکان يك بهم‌پیوستگی معمول ادراک شده بین مقدم خاص و تالی خاص احساس می‌شود.»^{۱۹۰} باور به همگونگی طبیعت نتیجه عادت و تداعی نیست؛ مقدم بر تسلسل‌های مشهود است. کار تجربه توالی آن است که ما را بر

۱۸۵. همان، ۳۰، ۳۲. ۱۸۶. همان، ص ۳۸.

187. efficiency

۱۸۸. همان، ۵، ۱، ص ۸۹.

۱۸۹. همان، ۴، ۲، ص ۲۸۶-۷.

۱۹۰. همان، ص ۲۹۰.

تعیین مقدمه‌های خاص و تالیهای خاصشان توانا می‌گرداند. مشکل هیوم عزم اوست به اشتقاق همه تصورات از انطباعات که او را ناگزیر می‌سازد تا باور به رابطه ضروری و به هم‌گونگی طبیعت را برحسب مشاهده تسلسلهای واحد تبیین کند. ولی این باور مقدم بر چنان مشاهده‌ای است، و خصیصه‌ای شهودی دارد. «پس با اسناد باورداشتن فاعلیت به چنان مبدهائی، آنرا بر شالوده‌ای می‌نهمیم به استواری شالوده‌ای که فرض می‌کنیم باورمان به جهانی بیرونی و حتی به هویت خودمان بران مبتکی است.»^{۱۹۱} براون در پذیرفتن تحلیل هیوم از علیت فراتر از رید یا استوارت می‌رود، و آماده است که این تحلیل را به قلمرو ذهنی و حتی به قدرت الهی بگسترده. ولی می‌کوشد تا این پذیرش را با پذیرش آیین باورهای شهودی به هم آمیزد که ویژگی فلسفه اسکاتلندی عقل سلیم بود. او با این کار رنگ تازه‌ای به مبادی نخستین رید می‌دهد. مثلاً می‌گوید: «این گزاره که هر چیزی که آغاز به وجود می‌گذارد باید علتی بر وجودش داشته باشد، خودش اصل بدیهی مستقلی نیست، بلکه به این قانون کلیتر اندیشه تحویل پذیر است که هر تغییری در حالی یا در ترکیبی از احوال علتی بر وجودش داشته است که بی‌واسطه بران مقدم است.»^{۱۹۲}

براون در درسهایی درباره فلسفه ذهن آدمی^{۱۹۳} که پس از مرگش انتشار یافت، بررسی پدیده‌های ذهنی را با بررسی پدیده‌های مادی همانند می‌سازد. «همان موضوعات بزرگ را باید به دیده گرفت و نه چیز دیگر — تحلیل آنچه پیچیده است، و مشاهده و آراستن تسلسلهای پدیده‌ها به ترتیب مقدم و تالی.»^{۱۹۴} در هر دو مورد، شناخت ما محدود به پدیده‌هاست. «فلسفه ذهن و فلسفه ماده از این باره با هم می‌سازند که شناخت ما در هر دو محدود به پدیده‌های محض است.»^{۱۹۵} براون وجود ماده یا وجود ذهن را محل سؤال نمی‌آورد؛ پای می‌فشرد که ولی ما این کلمات را برای دلالت بر علل ناشناخته دسته‌های جداگانه پدیده‌ها به کار می‌بریم. شناخت ما از ذهن و ماده نسبی است. ما ماده را به سانی که در ما تأثیر می‌گذارد می‌شناسیم و ذهن را در پدیده‌های ذهنی متغیری که بر آنها آگاهی داریم. بنابراین، علم ذهن تا جایی که ذهن بر ما گشوده است، عبارت است از تحلیل پدیده‌های ذهنی و مشاهده و آرایش دستگاه مندر تسلسلهای علی، یعنی تسلسلهای منظم، در این پدیده‌ها. لیکن اعلام این برنامه به معنای آن نیست که براون از باور به حقایق نخستین یا مبادی دریافته به شهود دست کشیده است. او برآستی می‌گوید که تقریر چنان مبادی را می‌توان «به حدی گزافه آمیز و مضحك کشاند — همچنان که برآستی به دیده من کارهای دکتر رید و برخی دیگر از فیلسوفان اسکاتلندی، همعصران و دوستانش، بر این حال بوده‌اند.»^{۱۹۶} اگر به این عادت تن داده

۱۹۱. همان، ۷، ۴، ص ۳۷۷-۸. ۱۹۲. همان، حاشیه H، ص ۴۳۵.

193. *Lectures on the Philosophy of the Human Mind*

۱۹۴. درسه‌ها، «درس» ۹، جلد ۱، ص ۱۷۸، نسخه سال ۱۸۲۴. ۱۹۵. همان، «درس» ۱۰: ۱، ص ۱۹۴.

۱۹۶. همان، «درس» ۱۳: ۱، ص ۲۶۵.

شود، فقط مشوق کاهلی ذهنی است. در عین حال «همان اندازه یقینی است که چنین مبادی براستی بخشی از طبع ذهنیمان اند.»^{۱۹۷} براون نمی‌کوشد تا فهرستی از آن مبادی بدهد، اما در زمره مبادی نخستین باور، آن مبدائی را نام می‌برد «که می‌پندارم بر پایه‌اش اعتقاد به اینهمانی‌مان بنیاد گرفته است.»^{۱۹۸} باورمان به اینهمانی‌هایمان به منزله موجودات پاینده، باوری کلی و مقاومت‌ناپذیر و بی‌واسطه است؛ و مقدم بر تعقل و مفروض پیشاپیش تعقل است. بنابراین، باوری شهودی است. این باور به گمان براون «صورت دیگر ایمانی است که به‌حفاظه می‌آوریم»^{۱۹۹} «بنیادش بر يك مبداء ماهوی سرشت ماست که در نتیجه‌اش ملاحظه احساسات^{۲۰۰} پیاپی‌مان امکان ندارد بی‌آنکه آنها را براستی احساسات، احوال، یا انفعالات جوهر اندیشنده‌مان بشمریم.»^{۲۰۱}

براون در همان درسها از کار رید در ابطال «نظریه تصورات» سخت انتقاد می‌کند. به‌رأی او، رید نظری را به اکثر فیلسوفان اسناد می‌کند که آنها بواقع بر آن نمی‌رفتند، یعنی اینکه تصورات هستیهایی هستند که مقامی میانگین میان ادراکات و چیزهای مدرک اشغال می‌کنند. در واقع براون بر آن است که این فیلسوفان از تصورات، خود ادراکات را مراد می‌گرفتند. افزون بر این، او خود را با نظر این فیلسوفان بر آن معنی همداستان می‌یابد که احساسات و ادراکات است که ما بی‌واسطه بر آنها آگاهیم نه جهانی مادی و مستقل. احساسات هنگامی که به‌علتی بیرونی راجع باشند، ادراکات نامیده می‌شوند. لذا این پرسش برمی‌خیزد که این رجوع کدام است که در نتیجه‌اش نامی جدید به احساسات داده می‌شود؟ نزد براون، «این رجوع دال بر شیء ممتد مقاومی است که پیشتر دیده‌ایم حضورش همراه چنان احساس خاصی است که اکنون دوباره به آن رجوع می‌یابد.»^{۲۰۲} به‌سخن دیگر، شناخت آغازین ما از مادیات به‌سبب لمس کردن است. به‌عبارت دقیقتر، به‌سبب احساسات عضلانی است. کودک به مقاومت برمی‌خورد و، به راهنمایی مبداء علیت، علت این مقاومت را در چیزی جز خود آن می‌یابد. براون میان احساسات عضلانی و احساسات دیگری که معمولاً به حس بساواپی اسناد می‌کنند تمیز گذاشت. «به‌گمان من، احساس مقاومت را باید نه به اندام بساواپی بلکه به کالبد عضلانی اسناد کرد که پیش از این بیشتر از يك بار توجهتان را به آن جلب کرده‌ام و گفته‌ام که اندام حسی متمایزی را تشکیل می‌دهد.»^{۲۰۳} مفهوم ما از امتداد در اصل به سبب احساسات عضلانی است به‌سانی که دیر یا زود شناخته می‌شوند. اگر کودکی به‌تدریج بازویش را بکشد یا دستش را ببندد، رشته‌ای پیاپی از احساس دارد، و این مفهوم درازا را به‌او می‌دهد. مفاهیم پهنا و ژرفا را می‌توان به‌شیوه‌ای مشابه تبیین کرد. ولی برای رسیدن به باور به يك واقعیت مادی

۱۹۷. همان، ص ۳۶۸. ۱۹۸. همان‌جا. ۱۹۹. همان، ص ۲۷۳. ۲۰۰. براون به کلمه «احساس» (feeling) گستره معنای وسیعی می‌دهد. ۲۰۱. همان، ص ۲۷۵. ۲۰۲. همان، «درس» ۲۵: ۱، ص ۵۴۶. ۲۰۳. همان، «درس» ۲۲: ۱، ص ۴۶۰.

مستقل، باید احساس عضلانی مقاومت را به مفهوم امتداد افزود. «امتداد، مقاومت — آمیختن این مفاهیم بسیط به چیزی که خود ما نیست، و داشتن مفهوم ماده، درست يك چیزند.»^{۲۰۴} احساسات امتداد و مقاومت، به جهانی مادی و بیرونی راجع اند؛ ولی این جهان مستقل در نفس خود بر ما ناشناخته است.

از آنچه تاکنون گفته ایم روشن است که براون به هیچ رو صرفاً دیدگاه های رید و استوارت را پیش نبرد. براستی او بارها نگرشی انتقادی به آرای ایشان اختیار می کرد. پس می شود از او چشم برداریم که استقلال پرنیروی همسانی در اندیشه های اخلاقی اش از خود بنماید. به رأی براون، فلسفه اخلاقی از تمایزهایی گزینده است که به دیده گذارندگان شان نتیجه تحلیل دقیق بودند، ولی فقط تمایزهای لفظی بودند. مثلاً، برخی اندیشیده اند که پرسشهایی مانند: چه چیز فعلی را فضیلت مندانه می گرداند، بر سازنده الزام اخلاقی به گزاردن افعال معین چیست، و بر سازنده ارجمندی فاعل چنان افعال چیست، پرسشهایی متمایزند. ولی «گفتن اینکه فعل مورد لحاظ ما صواب است یا خطا، و گفتن اینکه کننده اش دارای ارجمندی یا بی ارجی اخلاقی است، دقیقاً گفتن يك چیز است.»^{۲۰۵} «ارجمند بودن، فضیلت مند بودن، گزاردن تکلیف، عمل کردن بر وفق الزام — همه به يك احساس واحد ذهن راجع اند، یعنی احساس پسندی که با ملاحظه افعال فضیلت مندانه همراه است. چنانکه گفتیم، آنها صرفاً وجوه مختلف بیان يك حقیقت ساده اند: اینکه نگرستن به کسی که چنان عمل می کند که ما در موردی خاص کرده ایم، بر انگیزنده احساس پسند اخلاقی است.»^{۲۰۶} البته می توان پرسید که چرا عمل کردن به چنین یا چنان راه به دیده مان فضیلت مندانه می نماید. چرا احساس الزام می کنیم؟ و جز آن. ولی «تنها پاسخی که می توان به این پرسشها داد برای همه شان یکسان است، اینکه غیر ممکن است که فعل را ملاحظه کنیم بی آنکه احساس کنیم که با چنین شیوه عمل، نگرستنمان به خودمان و نگرستن دیگران به ما با نگاهی پسندنده است؛ و اگر بنا بود که به شیوه ای دیگر عمل می کردیم، نگرستنمان به خودمان و نگرستن دیگران به ما آمیخته به بیزاری یا دست کم به ناپسند بود.»^{۲۰۷} اگر بگوییم که فعلی را از آن رو فضیلت مندانه می شمیریم که به خیر همگانی می گراید یا بدان سبب که اراده خدا را باز می نماید، پرسشهایی همسان بازمی گردند، و پاسخی همانند باید داد. ما هر آینه افعال را در نفسشان و جدا از فاعلی خاص لحاظ توانیم کرد و می کنیم، و خصال یا امیال فضیلت مندانه را در نفسشان لحاظ توانیم کرد و می کنیم؛ اما اینجا با مجردات روبه روییم، که بی گمان سودمندند ولی باز مجردات اند.

لیکن براون اصرار می ورزد که وقتی می گوید پرسشی بیهوده است که چرا الزام به کردن افعال

۲۰۴. همان، «درس» ۲۴؛ ۱، ص ۵۰۸. ۲۰۵. همان، «درس» ۷۳؛ ۳، ص ۵۲۹. ۲۰۶. همان، ص ۵۳۲. ۲۰۷. همان، ص ۵۳۳.

معینی را احساس می‌کنیم، سخنش بر سر کاوش در طبع ذهن است. اگر به ورای خود ذهن بنگریم، پاسخ را می‌یابیم. حال باور ما به همگونگی طبیعت، حال مشابهی برایمان پیش می‌آورد. اگر تنها ذهن را به‌دیده گیریم، نمی‌توانیم بگوییم که چرا چشم می‌داریم که رویدادهای آینده به رویدادهای گذشته بمانند: فقط می‌توانیم بگوییم که ذهن چنین سرشته شده است. ولی دلایلی آشکار هست بر اینکه چرا ذهن چنین سرشته شده است. مثلاً، اگر با چشمداشت متضاد سرشته شده بودیم، قادر به زیستن نبودیم؛ نه می‌توانستیم تدارک آینده را ببینیم و نه می‌توانستیم با آموختن از تجربه گذشته، برای پرهیز از خطر گامی برداریم. به همان سان، اگر احساسی از پسند و ناپسند اخلاقی نداشتیم، اگر فضیلتی یا رذیلتی، مهری به خدا یا انسان در میان نبود، زندگانی آدمی در غایت سیه‌روزی می‌گذشت. «پس به این لحاظ می‌دانیم چرا ذهنمان چنان سرشته شده است که دارای این عواطف باشد؛ و پژوهش ما، مانند پژوهشهای دیگر در حد فرجامینشان، ما را به خیر عنایت‌آمیز آن کسی راه می‌نماید که آفریدهٔ اویم.»^{۲۰۸}

بر فرض این نظر دربارهٔ پسند اخلاقی، براون تفسیر فایده‌باورانهٔ هیوم را بر اخلاق بطبع مردود می‌شمرد. «اینکه همهٔ افعال فضیلت‌مندانه کمایش به سود جهان می‌گرانند، البته واقعیتی است که به آن شك نتوان آورد.»^{۲۰۹} اما پسندیدن افعال به حیث فضیلت‌مندانه بودنشان، خواه خودمان فاعل باشیم خواه افعال دیگران را بنگریم، صرفاً از آن رو نیست که چنان افعال مفیدند. فایده، در هر دو مورد، معیار پسند اخلاقی نیست....^{۲۱۰} از این حیث، راهبری به خیر همگانی خودش موضوع پسند اخلاقی است. دلیل اینکه اندیشمندانی چون هیوم در افتادن به تفسیری فایده‌باورانه بر اخلاق را آسان می‌یابند، آن است که «نسبت مستقلی از فضیلت و فایده هست که از پیش نهاده شده است»^{۲۱۱} یعنی نسبتی که به‌دست خدا نهاده شده است.

آیا این گفته بدان معنی است که براون نظریهٔ حس اخلاقی را می‌پذیرد؟ اگر از کلمهٔ «حس» صرفاً پذیرندگی^{۲۱۲} مراد بود، پس تا جایی که ما بی‌تردید دارای پذیرندگی برای احساسات اخلاقی هستیم، می‌توان سخن از حس اخلاقی گفت. لیکن در این مورد باید از همان شماره «حس» سخن گفت که گونه‌های تمیزپذیر احساس هست. ولی نظریه‌پردازان حس اخلاقی از «حس» چیزی بیشتر از پذیرندگی صرف می‌خواستند. آنان به حس اخلاقی ویژه‌ای می‌اندیشیدند که مشابه حواس گوناگون چون بینایی و بساویی است. و براون می‌گوید: «من نمی‌توانم تشابه ویژه‌ای با ادراکات یا احساسات، به معنای فلسفی این کلمات، کشف کنم، و بنابراین به نظرم عبارت «حس اخلاقی» به سبب تشابهات کاذبی که ناگزیر القا می‌کند تأثیر بسیار ناشایسته‌ای بر مناقشه دربارهٔ تفاوت‌های

۲۰۸. همان، ص ۵۴۳. ۲۰۹. همان، «درس» ۷۷؛ ۴، ص ۲۹. ۲۱۰. همان، ص ۵۱. ۲۱۱. همان، ص ۵۴. ۲۱۲. همان، ص ۵۴.

اخلاقی اصلی میان افعال گذاشته است.^{۲۱۳} اشتباه فاحش هاجسن در این باور بود که کیفیات اخلاقی معینی در افعال هست که تصورات آن کیفیات را به همان نحوی در ما می‌انگیزند که چیزهای بیرونی، تصورات رنگ و شکل و سختی را به ما می‌دهند. اما صواب و خطا، کیفیات چیزها نیستند. «آنها کلماتی گویای نسبت‌اندوبس، و نسبت‌ها جزای موجود اشیا یا چیزها نیستند.... هیچ صوابی، خطایی، فضیلتی، رذیلتی، ارجمندی یا بی‌ارجی به استقلال از فاعلانی که فضیلت‌مند یا رذیل‌اند وجود ندارند؛ و به‌همان‌سان، اگر عواطفی اخلاقی با نظاره برخی افعال بر نمی‌خاستند، هیچ فضیلتی، رذیلتی، ارجمندی یا بی‌ارجی که تنها نسبت‌های با این عواطف را بیان می‌کنند وجود نداشتند.»^{۲۱۴}

اشتباه دیگری هست که پاره‌ای فیلسوفان به آن مستعد بوده‌اند. آنان هنگام بررسی عواطف زیبایی‌شناختی، وجود زیبایی کلی را فرض می‌گیرند که تو گویی در همه چیزهای زیبا پراکنده است. به‌همان‌گونه، خیال کرده‌اند که باید فضیلت کلی واحدی وجود داشته باشد که در همه افعال فضیلت‌مندانه پراکنده است. از این‌رو، برخی کسان از نیکخواهی فضیلتی کلی ساخته‌اند. «همچنان که بارها گفته‌ام، هیچ فضیلتی وجود ندارد؛ فقط افعال فضیلت‌مندانه وجود دارند؛ یا به سخن باز هم درست‌تر، فقط فاعلان فضیلت‌مند. و آنچه عاطفه اخلاقی احترام را در ما می‌انگیزد فقط يك فاعل فضیلت‌مند یا عده‌ای فاعلان فضیلت‌مند نیست که به يك شیوه همگونه عمل می‌کنند؛ بلکه انگیزنده عاطفه اخلاقی احترام، فاعلانی هستند که به راه‌های مختلف بسیاری عمل می‌کنند — به راه‌هایی که سادگی واقعی یا مفروض تعمیم‌ها و رده‌بندی‌هایی که ما برقرار داشته‌ایم از اختلاف ذاتیشان نمی‌کاهد.»^{۲۱۵} براون البته انکار نمی‌کند که ما توانایی تعمیم و رده‌بندی را داریم. ولی هر کوششی را برای تحویل همه افعال فضیلت‌مندانه به يك رده مردود می‌داند.

گرایش «تجربه‌باورانه» براون در گفته‌هایش درباره گواهی بر وجود خدا پیداست. چندین بار می‌گوید که همه استدلال‌های پیشینی، و برآستی همه براهین مابعدالطبیعی (متافیزیکی) را در این باب رد می‌کند، مگر تا جایی که بتوان آنها را به آنچه او برهان طبیعی (فیزیکی) می‌نامد تحویل کرد. «برهان‌هایی که عموماً به مابعدالطبیعی می‌نامند، من آنها را همیشه بر اطلاق عاری از نیروی اقلانی شمرده‌ام، مگر تا جایی که بر پایه فرض ضمنی برهان طبیعی پیش بروند.»^{۲۱۶} براون از برهان طبیعی مرادش برهان از روی طرح و تدبیر (برهان اتقان صنع)^{۲۱۷} است. «جهان نشانگر نشانه‌هایی بی‌چون‌وچرا از طرح و تدبیر است. و بنابراین قائم به ذات نیست بلکه کار يك ذهن طراح و مدبر»^{۲۱۸}

۲۱۵. همان، ص ۱۶۹.

۲۱۶. همان، ص ۱۶۱-۲.

۲۱۳. همان، «درس» ۸۲؛ ۴، ص ۵۰-۱۴۹.

۲۱۶. همان، «درس» ۹۳؛ ۴، ص ۳۸۷.

217. argument from design

218. a designing mind

است. پس يك ذهن بزرگ طراح و مدبر وجود دارد.»^{۲۱۹} براون حجت می‌آورد که جهان نشانگر هماهنگی نسبتهاست، و ادراك این هماهنگی همان ادراك طرح و تدبیر است. «یعنی امکان ندارد که آن را ادراك کنیم بی‌آنکه بی‌درنگ احساس کنیم که هماهنگی اجزا با اجزا، و هماهنگی نتایجشان با یکدیگر، باید اصل و سرچشمه‌اش در گونه‌ای ذهن طراح و مدبر باشد.»^{۲۲۰} ولی گویا براون فرض مسلم می‌گیرد که این برهان همچنین وجود خدا را به‌منزلهٔ صانع یا آفریدگار عالم بازمی‌نماید. ظاهراً او در نمی‌یابد که برهان از روی طرح و تدبیر، چنانچه به‌خودی خود نگریده‌شده شود، تنها وجود طراح و مدبر را به‌ثبوت می‌رساند نه آنکه، به‌معنای دقیق، آفریدگاری هست.

براون هنگام سخن گفتن از وحدت الهی^{۲۲۱}، دوباره همهٔ حجت‌های مابعدالطبیعی را رد می‌کند و به‌دیده‌اش آنها به بهترین وجه عبارت‌اند از «بازی مشقت‌بار با چنان کلماتی که یا دلالت بر هیچ چیز ندارند یا هیچ چیزی را اثبات نمی‌کنند.»^{۲۲۲} از این رو، تنها وحدت الهی که می‌توانیم مبرهن داریم «مربوط به آن طرح و تدبیر یگانه‌ای است که می‌توانیم آن را در کالبد گیتی پی جویم.»^{۲۲۳} و این نگرش ضدمابعدالطبیعی دگربار در پرداختش به خیر الهی نمایان می‌شود. بدخواه‌نبودن خدا را، «تناسب بسی بیشتر نشانه‌های قصد نیکخواهانه به‌قدر کافی بازمی‌نماید.»^{۲۲۴} به‌سخن دیگر، براون استدلال می‌کند که اگر تناسب نیکی با بدی را در جهان بسنجیم، پی می‌بریم که نیکی بیشتر از بدی است. دربارهٔ نیکی اخلاقی خدا می‌گوید که ماهیت خدا در موهبت احساسات اخلاقی که به بشر ارزانی داشته هویدا است. و ما از سوی خویش به‌اقتضای طبعمان چیزهایی را که به‌دیدهٔ پسند یا ناپسند اخلاقی می‌نگریم، «نه موضوعات پسند و ناپسند در میان تنها همهٔ انسانها بلکه در نزد هر موجودی می‌شمریم که می‌پنداریم افعال را نظاره می‌کند، بویژه در نزد آن کس که چون بیشترین چالاکی را در دریافت و شناخت دارد باید، چنانکه چشم می‌داریم، به‌حکم همان برتری دریافتش، همچنین در ستودن و نکوهیدن از همه چالاکتر باشد.»^{۲۲۵}

اشکارا، اگر کسی گونهٔ حجت‌های مابعدالطبیعی مردود براون را بپذیرد، الهیات طبیعی او را یکی از سست‌ترین، یا به احتمال بیشتر سست‌ترین، بخش‌های فلسفی‌اش خواهد شمرد. لیکن اگر می‌اندیشد که گزاره‌های راجع به خدا به‌بهترین وجه عبارت از فرضیه‌های تجربی‌اند، احتمالاً با نگرش کلی براون همدلی خواهد نمود، ولو که پرهانهایش را قاطع نداند.

۲۱۹. همان، «درس» ۹۲، ص ۳۶۹. ۲۲۰. همان، «درس» ۹۳، ص ۳۸۷-۸.

221. divine unity

۲۲۲. همان، ص ۳۹۱. ۲۲۳. همان‌جا. ۲۲۴. همان، ص ۴۰۷. ۲۲۵. همان، «درس» ۹۵، ص ۴۴۴.

۹. پایان گفتار

کانت دربارهٔ فیلسوفان اسکاتلندی عقل سلیم نظر خوشی نداشت. سخنانش را دربارهٔ آنان در مدخل مقدمه بر هر مابعدالطبیعهٔ آینده^{۲۲۶} مکرر نقل کرده‌اند. کانت می‌گوید که منازعان هیوم چون رید، آزوآلد و یتتی از دریافتن مقصود هیوم یکسره فروماندند. زیرا آنان آنچه را که او محل شک آورد مفروض گرفتند و به‌اثبات چیزی برخاستند که او هرگز به چون‌وچرا کردن در آن نیندیشید. وانگهی، آنان چنان به عقل سلیم توسل جستند که انگاری هاتف غیب است؛ و هنگامی که محملی عقلایی برای آرایش‌شان نداشتند، عقل سلیم را به‌کار ملاک حقیقت گرفتند. به‌هرروی، «من برآنم که هیوم بحق می‌توانسته است به‌همان اندازهٔ یتتی دعوی عقل سلیم بدارد، به‌علاوهٔ دعوی چنان فهم انتقادی که یتتی دارایش نبود....»

این داوری بی‌گمان انگیختهٔ کار یتتی بود؛ و او به‌هیچ‌رو بهترین نمایندهٔ مکتب اسکاتلندی نبود. لیکن آشکارا گونه‌ای دلیل موجه بر سخنان کانت هست. به‌هرروی، براون که خودش فیلسوفی اسکاتلندی است، توجه را به‌این نکته جلب کرد که تقریر شمار کثیری از مبادی نخستین تخلف‌ناپذیر دربارهٔ عقل سلیم نامطلوب است. ما نمی‌توانیم به این شیوهٔ جزمی حدودی بر تحلیل انتقادی بنهیم. افزون بر این، استوارت و براون هردو خاطرنشان ساختند که آرای هیوم را فیلسوفان پیشین سنت عقل سلیم بارها بد فهمیده بودند. و آنان در این داوری برحق بودند.

به‌علاوه، چنین می‌نماید که پرورش فلسفهٔ عقل سلیم اسکاتلندی فراهم‌آورندهٔ گواهی تجربی بر استواری انتقاد کانت است. زیرا، چنانکه دیدیم، این جنبش که دست‌کم بیشترش به‌منزلهٔ واکنش تندی در برابر نظریه‌های هیوم آغاز شد، به‌تدریج در چند نکته مهم به فلسفهٔ هیوم نزدیکتر آمد. افزون بر این، از پاره‌ای دیدگاه‌های براون تا دیدگاه جان استوارت میل راه چندان درازی نبود. مثلاً، هرچند براون وجود يك جهان مادی مستقل را تصدیق می‌کرد، بر آن بود که ماده در نفس خود برای ما ناشناخته است. ما احساسات را می‌شناسیم، و باور به جهان مادی مستقل از طریق آمیزه‌ای از مفهوم مکتسب امتداد و مفهوم ارجاع بیرونی که به‌یاری تجربهٔ عضلانی مقاومت کسب می‌شود برمی‌خیزد. فاصله از این دیدگاه تا بینش میل به جهان به‌منزلهٔ امکان همیشگی احساسات، فاصلهٔ چندان زیادی نمی‌نماید. بدین‌سان محل گفتگوست که به‌تناسبی که کاربرد تحلیل انتقادی در چهارچوب مکتب عقل سلیم پیش می‌رفت، این فلسفه هرچه بیشتر به تجربه‌باوری نزدیک می‌آمد، و این‌حال نشانگر خصلت غیرقابل دفاع آن در صورتهای پیشتر است که کانت بر آنها تاخت. با این‌همه، فلسفهٔ عقل سلیم آشکارا سخنی در توجیه خود داشت. حملهٔ رید به «نظریهٔ تصورات»

226. *Prolegomena zur einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* (Prolegomena to any Future Metaphysics)

یکسره بی‌وجه نبود. چنانکه براون می‌گوید، راست است که رید گرایش داشت که فیلسوفانی را که سخن از ادراک تصورات می‌گفتند چنان بنگرد که انگاری که آنان همه به‌نظریه تقریباً واحد قائل بودند، یعنی تصوراتی که ما ادراک می‌کنیم هستیهایی میانگین میان ذهن و چیزها هستند. و این تفسیر مثلاً درخور حال بارکلی نیست که محسوسات را «تصورات» می‌نامید. ولی دربارهٔ لاک صادق است، چنانکه توجه‌مان را بر یکی از شیوه‌های سخن گفتن او متمرکز گردانیم. بهر جهت، محل بحث است که زبان تصورات ناشایسته بود، که فیلسوفانی که این زبان را به‌کار می‌بردند قربانی نحوهٔ سخن گفتن خودشان شدند، و که آنچه رید می‌کرد آن بود که فیلسوفان را به‌موضع عقل سلیم فراخواند و بر این نیاز تأکید می‌ورزید که باید بدقت حدود معانی الفاظی چون «تصور» و «ادراک» را معین داشت. باز، هنگامی که رید به اتمیسم شناخت‌شناسانهٔ لاک و هیوم خرده می‌گرفت و توجه را به دخالت بنیادی حکم جلب می‌کرد و قائل بود که عناصر مفروض شناخت از راه تجرید تحلیلی از کلی بزرگتر به‌دست می‌آیند، دیدگاهی را پیش می‌نهاد که بی‌یقین شایان اعتنا بود.

و اما دریاب فراخوانی همگان به عقل سلیم، به گمان من باید به چند تمایز قائل بود. تا آنجایی که فیلسوفان اسکاتلندی پیشنهاد می‌کردند که باید نظریه‌هایی را که با تجربهٔ متعارف ناهمسانند یا آشکارا با باورها و پیش‌فرضهای ضروری زندگی مغایرند با قدری بدگمانی نگرست، دیدگاهشان درست بود. در عین حال به‌نظر نمی‌آید که کسانی مانند بیٹی فهمیده‌اند که دیوید هیوم جویای طرد باورهای طبیعی یا انکار دیدگاه عقل سلیم نبود. او در پی بازجستن دلایل نظری بود که می‌توان بر تأیید این باورها اقامه کرد. و حتی هنگامی که او می‌اندیشید که هیچ‌گونه دلیل یا برهان نظری معتبر نمی‌توان انگيخت، پیشنهاد نمی‌کرد که ما باید از این باورها دست بکشیم. برآستی، دیدگاهش این بود که باور در عمل باید بر اثرهای ویرانگر عقل انتقادی چیرگی یابد. از این‌رو انتقاد فیلسوفان اسکاتلندی از هیوم بسا که یکسره به ناکامی می‌کشید. ارائهٔ شمارهٔ بزرگی از مبادی عقل سلیم کافی نبود، بویژه هنگامی که گرایش بر این بود که این مبادی را بازنمای کششهای پرهیزناپذیر ذهن آدمی ترسیم کنند. اگر آنان ابطال آرای هیوم را می‌جستند، می‌بایستی نشان می‌دادند که اعتبار باورهای طبیعی هیوم را که او به‌یاری تداعی توضیحشان می‌داد می‌توان نظراً مبرهن داشت یا آنکه مبادی عقل سلیم در واقع عبارت بودند از مبادی عقلی و خودپدیدی به‌شهود دریافته. یا، به‌سخن دقیقتر، آنان می‌بایستی اعتنایشان را بر شق دوم متمرکز می‌کردند، زیرا به‌دیده‌شان مبادی نخستین عقل سلیم پذیرای برهان نبودند. تقریر صرف این مبادی بس نبود. زیرا جا برای پاسخ هیوم بازمی‌ماند که دست‌کم در برخی موارد آنچه مبادی عقل سلیم نامیده می‌شدند صرفاً مبین باورهایی طبیعی بودند که از حیث روانشناسی امکان توضیحشان بود ولی از حیث فلسفی اثباتشان امکان نداشت، هر اندازه هم که برای زندگی عملی ضروری بودند. بواقع چندان مایهٔ شگفتی نبود که در قرن نوزدهم تجربه‌باوری از یکسو و ایدئالیسم از سوی دیگر فلسفهٔ عقل سلیم

اسکاتلندی را در سایه افکندند. و هنگامی که چیزی مانده فلسفه عقل سلیم دیگر بار در اندیشه معاصر انگلیسی جلوه گر شد، صورت دیگری به خود گرفت، یعنی صورت تحلیل زبانی.

در بر اروپا نهضت اسکاتلندی بدون توفیق نبود، و بویژه از طریق ویکتور کوزن^{۲۲۷} (۱۷۹۲-۱۸۶۷) بر آنچه چندگاهی فلسفه رسمی فرانسه بود تأثیر بسیار چشمگیری نهاد. فیلسوفان فرانسوی که از نهضت اسکاتلندی تأثیر برداشتند فراتر از خصوصیات را دیدند که داوری انتقادی کانت را انگیزت. مثلاً، آنان پویش ذهن را به سوی پرسشهای اخلاقی و عملی، کاربرد روش آزمایشی، و گرایش به تمرکز فکر بر داده‌های واقعی موجود و نه بر پژوهشهای نظری مجرد دیدند و پسندیدند. و به لحاظی راست است که فلسفه نزد متفکران اسکاتلندی کمتر از هم‌میهن بلندپایه‌شان هیوم خصلت يك بازی را داشت. براستی گفته‌ای همراه کننده است که نزد هیوم فلسفه چیزی بیشتر از يك بازی نبود. او مثلاً می‌اندیشید که فلسفه‌ای تحلیلی و انتقادی، افزار بسیار نیرومندی برای کاستن تعصب و عدم تساهل تواند بود. و از رویه مثبت، او پیدایش علمی درباره انسان را که تشابهش با علم فیزیکی گالیله و نیوتن امکان‌پذیر باشد، پیش چشم داشت. او در عین حال البته گاهی از فلسفه‌اش — خاصه در چیزی که به‌دیده رید رویه‌های ویرانگرترش بود — همچون موضوعی برای مطالعه، یا همچون چیزی که رابطه اندکی با زندگی عملی دارد سخن می‌گفت. لیکن رید و استوارت آشکارا فلسفه را به حال زندگی اخلاقی و سیاسی انسان مهم می‌دانستند؛ و آنان صرفاً خواهان پژوهیدن این نبودند که چرا مردم آنچنان که معمولشان است می‌اندیشند و سخن می‌گویند، بلکه در بند نیروبخشیدن به معتقداتی بودند که ارزشمندشان می‌انگاشتند. و ستاینندگان فرانسوی ایشان که خو گرفته بودند که در فلسفه راهنمایی برای زندگی ببینند، این عنصر اندیشه‌شان را با مذاق خود خوشایند می‌یافتند.

دعوی بزرگ رید، تا جایی که به تاختش بر هیوم ربط می‌یافت، این بود که هیوم به شیوه‌ای روشن و سامانمند نتایجی را می‌گرفت که از مقدمات نهاده پیشینیانش برمی‌آمدند. و او بدین‌سان تا اندازه‌ای مسبب تفسیری متعارف و پرنفوذ بر تحول تجربه‌باوری طراز کهن انگلیسی بود. تا حدی کانت در این نظر شریک بود، دست کم تا حد ملاحظه اینکه فرضیه تازه‌ای را باید آماده ساخت، و حیات شناختی^{۲۲۸} انسان و داوریه‌های اخلاقی و زیبایی‌شناختی او نیاز به تبیین تازه دارند. ولی هر چند هیوم تا اندازه‌ای نقطه عزیمتی نه فقط برای رید بلکه همچنین برای کانت فراهم کرد، در تاریخ فلسفه اهمیت کانت به مراتب عظیمتر از آن فیلسوف عقل سلیم است. و در جلد سپسین، به تفصیل به دستگاه فلسفی او خواهیم پرداخت.

واژه‌نامه فارسی - انگلیسی

demonstrable	اثبات‌پذیر	future state	آخرت
effect	اثر	disposition	آرایش
efficacy	اثر بخشی	desire	آرزو
coercion	اجبار	free	آزاد
body politic	اجتماع سیاسی	freedom, liberty	آزادی
universal consent	اجماع		آزادی فعل و ترك فعل
probability, contingency	احتمال	liberty of indifference	
feeling, sentiment	احساس	experiment	آزمایش
sensation	احساس (حسی)	experimenter	آزمایشگر
moral sentiment	احساس اخلاقی	experimental	آزمایشی
sensationalism	احساس باوری	conscious	آگاه، آگاهانه
sensation	احساس ظاهر	consciousness	آگاهی
charity	احسان	doctrine	آیین
moral decisions	احکام اخلاقی	doctrinal, dogmatic	آیینی
astrology	اخترگویی		
power	اختیار		الف
	اختیار (در برابر «جبر»)	eternal	ابدی
freedom, free-will, liberty		refutation	ابطال
ethics, morals, morality	اخلاق	communication	ابلاغ
ethical, moral	اخلاقی	subjects	اتباع
perception	ادراك	agreement	اتفاق

application	اطلاق	perceptible	ادراک پذیر
validity	اعتبار	sense-perception	ادراک حسی
belief	اعتقاد	perceivable	ادراک شدنی
objects of sense	اعیان حس	to perceive	ادراک کردن
authority	اقتدار	imperceptible	ادراک ناپذیر
persuasion	اقناع	will	اراده
atheism	الحاد	free-will	اراده آزاد
atheistic	الحادی	willing	اراده کردن
obligation	الزام		ارتباط همدلانه
obligatory	الزام آور	sympathetic communication	
pain	الم	merit	ارج
the divine	الوهیت	meritorious	ارجمند
revelation	الهام	merit	ارجمندی
theology, divinity	الهیات	eternal	ازلی
extension	امتداد	reasoning	استدلال
the imaginable	امر متخیل	circular reasoning	استدلال دوری
the conceivable	امر متصور	sylogistic reasoning	استدلال قیاسی
fiction	امر موهوم	aptitude	استعداد
fact, matter of fact	امر واقع	transcendent	استعلایی
impossibility	امتناع	induction	استقرا
possibility	امکان	inductive	استقرایی
abstract	انتزاعی	independence	استقلال
abstractions	انتزاعیات	inference	استنباط
critical	انتقادی	causal inference	استنباط علی
inalienable	انتقال ناپذیر	deduction, conclusion	استنتاج
resolution	انحلال	deductive	استنتاجی
magnitude	اندازه	substrate, substratum	اسطقس
cogitative	اندیشنده	attribution	اسناد
thought	اندیشه	term	اصطلاح
thinking	اندیشیدن	original	اصل
humanism	انسان مداری (اومانیزم)	original	اصلی
equity	انصاف	postulates	اصول موضوعه
impression	انطباع	relation	اضافه

برهان از روی طرح و تدبیر	impressions of senses	انطباعات حواس
argument from design	ser.se-impression	انطباع حسی
برهان اتقان صنع ← برهان از روی طرح و تدبیر	application	انطباق
demonstrability	affection, affect, passion	انفعال
demonstrable	denial	انکار
reductio ad absurdum	revelation	انکشاف
teleological argument	impulse	انگیزش
non-demonstrability	motive, impulse	انگیزه
برهان هستی‌شناختی	subsistence by oneself	ایستادگی به خود
ontological argument		ایستاده به خود
demonstrative	subsisting by oneself, independent,	
supreme	self-existing	
simplicity	conviction, persuasion	ایقان
tangible	faith	ایمان
simple	diversity	این‌نه‌انی
insight	identity	اینهمانی (هوهویت)
by implication	personal identity	اینهمانی شخصی
	ambiguous	ایهام‌آمیز
subsistence, survival, immortality		
immortality of the soul		بقای نفس
well-being	redemption	بازخرید گناهان
participation	representation	بازنمود
constant conjunction	wrong, untrue	باطل
mediate, mediately	de facto, actual	بالفعل
mediate, mediately	belief	باور
demerit	evil	بد، بدی
disproportion	evidence	بدهت
inert	unhappiness, misery	بدبختی
exeriority, externality	evident	بدیهی
aversion	axioms	بدیهیات
allegiance	propriety	برازندگی
uncaused	manipulation	برزیدن، ورزیدن
infinite	demonstration, argument	برهان

prejudice	پیش‌داوری	non-significant	بی‌معنی
presupposition	پیش‌فرض	immediate, immediately	بی‌میانجی
priority	پیشی	outlook	بینش
a priori	پیشینی	immediacy	بی‌واسطگی
		immediate, immediately	بی‌واسطه
	ت	unicity	بی‌همتایی
consequence, consequent	تالی		
efficacy	تأثیر		پ
composition	تألیف	reward	پاداش
reflection, contemplation	تأمل	punishment	پادافراہ
confirmation	تأیید	rectitude	پاکنهادی
decay	تباہی	subsistence by oneself	پایندگی به خود
explanation, account	تبیین	production	پدیدآوردن
explicable	تبیین‌پذیر	phenomenon	پدیده
explaining away	تبیین رفع و رجوع	phenomenal	پدیده‌ای
experience	تجربه	phenomenalist	پدیده‌باور
empiricist	تجربه‌باور، تجربه‌باورانه	phenomenalistic	پدیده‌باورانه
emiricism	تجربه‌باوری	phenomenalism	پدیده‌باوری
sense-experience	تجربه حسی	epiphenomenon	پدیده ثانوی
empirical	تجربی	susceptible	پذیرا، پذیرنده
immateriality of the soul	تجرد نفس	susceptibility	پذیرندگی
abstraction	تجرید	speculation	پژوهش نظری
abstract	تجریدی	approval, approbation	پسند، پسندیدن
resolution	تجزیه	a posteriori	پسینی
verification	تحقیق‌پذیری	notion	پندار
arbitrary	تحکمی	notion, conception, concept	پنداشت
analysis	تحلیل	dynamic	پویا
linguistic analysis	تحلیل زبانی	dynamics	پویایی
analytic	تحلیلی	consequence	پیامد
reducible	تحویل‌پذیر	consequent	پی‌آیند
imagination	تخیل	generation	پیدایش
association	تداعی	appearance	پیدایی
association of ideas	تداعی تصورات	preconception	پیش‌پنداشت

determinable	تعیین پذیر	synthesis, composition	ترکیب
determination	تعیین	synthetic	ترکیبی
individuation	تفرد	toleration	تساهل
interpretation	تفسیر	sequence	تسلسل
cogitation, thinking	تفکر	infinite regress	تسلسل
division of powers	تفکیک قوا	analogy	تشابه
concurrence	تقارن	analogical	تشابهی
priority, antecedence	تقدم	chance	تصادف
temporal priority	تقدم زمانی		تصدیق
disposition	تقدیر و تدبیر (الهی) تقریر	assent, affirmation, judgment, consent, concession	
assertion, expression, statement, formulation		universal consent	تصدیق عام
assertoric	تقریری	idea, representation, conception	تصور
duty	تکلیف	idealist	تصور باور، تصور باورانه
perfection	تکمیل	idealism	تصور باوری
distinction	تمایز	simple idea	تصور بسیط
moral distinctions	تمایزهای اخلاقی تمشیت عنایت آمیز		تصور روشن و متمایز
providential government		clear and distinct idea	
proportion	تناسب	innate idea	تصور فطری
contradiction	تناقض	to conceive	تصور کردن
contradictory	تناقض آمیز	complex idea	تصور مرکب
parallel	توازی	opposition, contrariety	تضاد
succession	توالی	implication	تضمن
temporal succession	توالی زمانی	correspondence	تطابق
power	توان	balance	تعادل
mental capacity	توانش ذهنی	contrariety	تعارض
justification	توجیه	definition	تعریف
monotheism	توحید	fanaticism	تعصب‌ورزی
description	توصیف	ratiocination, reasoning	تعقل
explanation, account	توضیح	discursive	تعقلی
edification	تهذیب	deliberation	تعمد
		determination	تعیین
		determining	تعیین بخش

eternal-now	حال ابدی		ث
mode, modification	حالت	Trinity	ثالوث اقدس
simple mode	حالت بسیط		ج
mixed mode	حالت مختلط		جامعه سازمان یافته
authority	حجت	organized society	جامعه مدنی
argument	حجت	civil society	جاویدان
	حجت شخصی	eternal	جبرانگاران
argumentum ad hominem		determinist	جزء
authority	حجیت	part	جزئی
generation	حدوث	particular	جزمی
motion	حرکت	dogmatic	جزمی اندیشی
voluntary motion	حرکت ارادی	dogmatism	جسم
vital motion	حرکت حیاتی	body	جسمانی
animal motion	حرکت حیوانی	corporeal	جسمانیت
local motion	حرکت مکانی	corporeality	جمعی
sense	حس	collective	جنبندگی
moral sense	حس اخلاقی	mobility	جنبنده
sensitive	حساس	mobile	جنس (در منطق)
internal sense	حس باطن	genus	جوهر
	حس برازندگی	substance	جوهری
sense of decency or decorum		substantial	جوهر یگانه
external sense	حس بیرونی	one substance	جهان بینی
sense of veracity	حس حقیقت	world-view	چ
internal sense	حس درونی		چندگونگی
sense of beauty	حس زیبایی	variety	چیز نامدرک
sense of honour	حس شرف	unperceiving thing	چیزهای محسوس
external sense	حس ظاهر	sensible things	ح
sense of utility	حس فایده		حافظه
	حس مشترك مصلحت		حاکم
common sense of interest		memory	حاکمیت
sense of the ridiculous	حس مضحکه	sovereign	
sense of sympathy	حس همدلی	sovereignty	
sensitive	حسی		

volition	خواست	omnipresence	حضور همه‌جایی
appetite	خواهش	right	حق
self	خود	natural right	حق طبیعی
spontaneity	خودانگیختگی	truth	حقیقت
solipsist	خودباور	true	حقیقی
solipsism	خودباوری		حکم
self-regarding	خودبین، خودبینانه	judgment, sentence, statement, as- sertion	
self-evident	خودپیدا	hypothetical imperative	حکم احتیاطی
selfishness	خودخواهی	affirmation	حکم ایجابی
self-love	خوددوستی	categorical imperative	حکم مطلق
self-identity	خودسانی	government, commonwealth	حکومت
arbitrary	خودسرانه		حکومت اکتسابی
self-regarding	خودنگرانه	commonwealth by acquisition	
taste	خوش‌ذوقی		حکومت تأسیسی
egoist	خویش‌خواه	commonwealth by institution	
egoistic	خویش‌خواهانه	civil government	حکومت مدنی
egoism	خویش‌خواهی	theologian	حکیم لاهوتی
good, goodness	خیر	attribution, predication	حمل
	خیر برین		
summum bonum, supreme good,			خ
supreme goodness			
common good	خیر همگانی	externality, exteriority	خارجیت
		paradoxical	خارق اجماع
	د	property	خاصیت
data	داده‌ها	memory	خاطره
	داده‌های بی‌میانجی	theism	خداباوری، خداپرستی
the immediately given		Supreme Monarch	خداوند برین
empirical data	داده‌های تجربی	the Almighty	خدای تعالی
	داده‌های حسی	personal God	خدای مشخص
sense-presentations, sense-data		satisfaction	خرسندی
property	دارایی	goodwill, complacency	خشنودی
private property	دارایی خصوصی	quality	خصلت
judgment	داوری	wrong	خطا

percipient subject	ذهن مدرک	moral judgment	داوری اخلاقی
subjectivism	ذهن‌باوری	judgment of value	داوری ارزشی
mental, subjective	ذهنی	pain	درد
subjectivity	ذهنیت	solidity	درشتی
	د	aesthetic appreciation	درک زیبایی شناختی
necessary connection	رابطه ضروری	false, falsity	دروغ
generous	رادمش	introspection	درون‌نگری
generosity	رادمشی	apprehension, perception	دریافت، دریافت
mysticism	رازوری	system	دستگاه (فکری یا فلسفی)
true, truth	راست	systematic	دستگاه‌مند
truth	راستی	contention	دعوی
assertion, view, opinion	رای	signification	دلالت
class	رده	implication	دلالت ضمنی
classification	رده‌بندی	connotation	دلالت مفهومی
vicious	رذیل، رذیلانه	arbitrary	دلخواهانه
vice	رذیلت	reason	دلیل
salvation	رستگاری	vicious circle	دور فاسد
behaviour	رفتار	dualism	دوگانه‌انگاری
communication	رساندن (= ابلاغ)	State	دولت
pain	رنج	view	دید، دیده
psychic	روانی	visible	دیدنی
spirit	روح	duration	دیرند
spiritual	روحانی	natural religion	دین طبیعی
spiritualist	روح‌باور، روح‌باورانه		ذ
spiritualism	روح‌باوری	nature, essence	ذات
animal spirit	روح حیوانی		ذاتی
spiritual	روحي	intrinsic, virtual, inherent, essential	
method	روش	human atom	ذره انسانی
methodological	روش‌مندانه	taste	ذوق
Enlightenment	روشنگری (نهضت یا عصر)	mind	ذهن
aspect	رویه	percipient subject	ذهن دریافت‌نده
approach	رهیافت	subject	ذهن شناسنده

	ش		ز
universal	شامل	time	زمان
pseudo-science	شبه علم	temporal	زمانی
evil	شر	sensitive life	زندگی حسی
conditional	شرطی	decay	زوال
evil	شریر، شریرانه	violence	زورورزی
polytheism	شرك	asceticism	زهد
consciousness	شعور	aesthetic	زیبایی‌شناختی
misery	شقاوت	aesthetics	زیبایی‌شناسی
sceptic	شكاك	decency	زیندگی
sceptical	شكاکانه		هی
scepticism	شكاکیت	constituent	سازا
consequent scepticism	شكاکیت تالی	atomic constituents	سازاهای بسیط
antecedent scepticism	شكاکیت مقدم	agreement	سازگاری
figure	شکل	constitution	سازمان حکومت
extension	شمول	consistent	سازوار
knowledge	شناخت	mechanism	سازوکار
	شناخت برهانی	order	سامان
demonstrative knowledge			سامان طبیعت
sensitive knowledge	شناخت حسی	rerum natura, order of nature	
epistemologist	شناخت‌شناس	cosmic order	سامان کیهانی
epistemological	شناخت‌شناسانه	occasion	سبب
epistemology	شناخت‌شناسی	praiseworthy	ستودنی
intuitive knowledge	شناخت شهودی	nature, constituion	سرشت
rational knowledge	شناخت عقلی	happiness	سعادت
scientific knowledge	شناخت علمی	sophistry	سفسطه
object	شناخته (در برابر «شناسنده»)	rest	سکون
cognitive	شناختی	privation	سلب
subject	شناسنده (در برابر «شناخته»)	negative	سلبی
percipient subject	شناسنده ملرك	politics	سیاست
intuition	شهود		
intuitionism	شهودباوری		
intuitive	شهودی		

naturalism	طبیعت‌باوری	object	شیء
natural	طبیعی	perception	شیء ملزک
design	طرح و تدبیر		
	ظ		ص
injustice	ظلم	true	صادق
opinion	ظن	Author	صانع
		Author of Nature	صانع طبیعت
		divine veracity	صداقت الهی
	ع	truth	صدق
emotion	عاطفه	explicit	صریح
emotional, emotive	عاطفی	attribute	صفت
intelligent, rational	عاقل	artifice	صناعت
general, common	عام	artificial	صناعی
justice	عدل	right	صواب
infinity	عدم تناهی	form	صورت
accident	عرض	phantasm, image	صورت ذهنی
accidental	عرضی	image	صورت متخیل
mysticism	عرفان	phantasm	صورت متصور
determination	عزم	species	صورت محسوس
intellect, intelligence, reason	عقل	image	صورت مخیل
rational	عقلانی	notion	صورت معقول
rationalist	عقل‌باور، عقل‌باورانه	fiction	صورت وهمی
rationalism, intellectualism	عقل‌باوری	formal	صوری
common sense	عقل سلیم		
active intellect	عقل فعال		
rational, intellectual	عقلی	opposite	ضد
dogmatic, doctrinal	عقیدتی	necessity	ضرورت
doctrine, dogma	عقیده	necessary	ضروری
image	عکس		
sign	علامت		
sign	علامت دال، علامت دلالت	nature	طبع
cause	علت	nature	طبیعت
occasional cause	علت سببی	Plastic Nature	طبیعت آفریننده

rational agent	فاعل عاقل	formal cause	علت صوری
active agent	فاعل کارگر	final cause	علت غایی
free agent	فاعل مختار	efficient cause	علت فاعلی
agency, efficiency	فاعلیت	material cause	علت مادی
utility	فایده	science	علم
utilitarian	فایده‌باور، فایده‌باورانه	ethics	علم اخلاق
utilitarianism	فایده‌باوری	excellence	علو
self-sacrifice	فداکاری	applied sciences	علوم کاربردی
production	فراآوردن	scientific	علمی
transcendent	فرا تجربی	causal	علّی
extramundane	فراجهانی	causality, causation	علیت
supersensible	فراحسی	action	عمل
supernatural	فراطبیعی	pragmatist	عمل‌باور
process	فراگرد	pragmatism	عمل‌باوری
generative process	فراگرد هست‌کننده	practical	عملی
universal	فراگیر	generality	عموم
universality	فراگیری	providence	عنایت
ultimate, final	فرجامین	object	عین
individual	فرد	perception	عین منظر
individualism	فردباوری	object	عین موضوع
atomic individualism	فردباوری ذره‌وار	objective	عینی
individual	فردی	objectivity	عینیت
wisdom	فرزانگی		غ
hypothetical	فرضی		غایت
hypothesis	فرضیه	end	غایت
	فرضیه‌های تبیین‌گر	teleological	غایت‌انگارانه
explanatory hypotheses		teleology	غایت‌انگاری
dictate	فرمان، فرموده	altruistic	غیرخواهانه
corruption	فساد	altruism	غیرخواهی
corruptible	فسادپذیر	other-regarding	غیرنگرانه
incorruptible	فسادناپذیر		ف
virtue	فضیلت		فاعل
virtuous	فضیلت‌مند، فضیلت‌مندانه	agent	

constitution	قوام	innate	فطری
laws of nature	قوانین طبیعی	active	فعال
force	قوت اقتناعی	activity	فعالیت
assertion	قول	action	فعل
faculty	قوه	free action	فعل آزادانه، فعل مختار
executive power	قوه اجرائی	actual	فعلی
vitality	قوه حیاتی	thought	فکر
legislative power	قوه قانون گذاری	first philosophy	فلسفه اولی
judicial power	قوه قضایی	moral philosophy	فلسفه اخلاقی
force	قهر	immaterialism	فلسفه نفی ماده
deduction	قیاس	annihilation	فنا
analogy	قیاس تمثیل	immortal	فناناپذیر
sylogism	قیاس صوری	understanding	فهم
deductive	قیاسی	incomprehensible	فهم ناپذیر
analogical	قیاسی	incomprehensibility	فهم ناپذیری
	قیام به ذات	intelligible	فهمیدنی

subsistence by oneself, independence
qualification

قید و وصف

ک

false, untrue	کاذب
application	کار بست
applicability	کار بست پذیری
applied	کار بستگی
passive, patient	کار پذیر
function	کار کرد
active, agent	کار گر
Calvinist	کالونی کیش
perfect	کامل
speculation	کاوش نظری
falsity	کنب
conduct	کردار
action	کرده

conclusive, cogent	قاطع (برهان)
rule	قاعده
law	قانون
positive law	قانون وضعی
legality	قانونیت
	قایم به ذات
self-existing, subsisting by oneself	
power	قدرت
common power	قدرت مشترک
	قرارداد اجتماعی
social covenant, social contract,	
social compact	
intention	قصد
theorem	قضیه
definite	قطعی

a priori proposition	گزاره پیشینی
	گزاره پیشینی ترکیبی
synthetic a priori proposition	
analytic proposition	گزاره تحلیلی
synthetic proposition	گزاره ترکیبی
choice	گزینش
free choice	گزینش آزادانه
interruption	گسستگی، گسیختگی
capacity	گنجایش، گنجایی
evidence	گواهی
universe	گیتی

ل

agnostic	لاادری
agnosticism	لاادری‌گری
theological	لاهوئی
pleasure	لذت
hedonist	لذت‌باور
hedonistic	لذت‌باورانه
hedonism	لذت‌باوری
term	لفظ
verbal	لفظی
tabula rasa	لوح نانوشته

م

counterpart	ماپازا
metaphysics	مابعدالطبیعه
metaphysical	مابعدالطبیعی
materialist	ماده‌باور، ماده‌باورانه
materialistic	ماده‌باورانه
materialism	ماده‌باوری
first matter	ماده نخستین
material	مادی
mechanistic	ماشین‌وار انگارانه

revelation	کشف
State	کشور
whole	کل
speech	کلام
theological	کلامی
cynicism	کلی‌مشربی
word	کلمه
universal, general	کلی
universality	کلیت
perfection	کمال
self-perfection	کمال نفس
quantity	کمیت
self-depreciation	کمینه‌سازی
operation, action	کنش
conatus	کوشش حیاتی
Calvinism	کیش کالونی
punishment	کیفر
occult qualities	کیفیات پوشیده
secondary qualities	کیفیات دومین
tertiary qualities	کیفیات سومین
primary qualities	کیفیات نخستین
quality	کیفیت
hate	کین
cosmic	کیهانی

گی

	گرایش
inclination, tendency, propensity	گرایشهای جدایی‌جویانه
centrifugal tendencies	
proposition, statement	گزاره
	گزاره اخباری
informative proposition, factual statement	

pure	محض	mechanism	ماشین‌وار انگاری
attribute, predicate	محمول	mechanical	ماشینی
free	مختار	ownership	مالکیت
toleration	مدارا	essential	ماهوی
tolerant	مداراگر	essence	ماهیت
perception	مدرک	nominal essence	ماهیت اسمی
	مدلول	real essence	ماهیت واقعی
signified, signification, significance		first principles	مبادی نخستین
civil	مدنی	principle	مبدأ
مراقبه (مراقبه در نفس، مراقبه ذهنی، مراقبه نفسانی)		principle of non-contradiction	مبدأ عدم تناقض
reflection		productive principle	مبدأ فراآورنده
visible	مرئی	demonstrable	مبرهن‌داشتنی
authority	مرجع اقتدار	metaphysics	متافیزیک
authority	مرجع حجیت	theologian	متاله
humanity	مردمی	imagination	متخیله
humane	مردمی‌خو	opposed, contrary	متضاد
humanity	مردمی‌خویی	transcendental	متعالی
complex	مرکب	determinate	متعین
susceptible, capable	مستعد	prior, precedent	متقدم
independent	مستقل	distinct	متمايز
to establish	مسجل داشتن	contradictory	متناقض
postulates	مسلمات	finite	متناهی
analogous	مشابه	archetypal	مثالی
observation	مشاهده	abstract	مجرد
common	مشترك	immaterial	مجرد (نامادی)
disposition	مشرَب	abstractions	مجردات
legitimacy	مشروعیت	absurd	محال
instance, extension	مصدق	absurdity	محالی
	مصلحت	probable, contingent	محتمل
interest, expedient, expediency		definite	محدود
self-interest	مصلحت شخصی	sensible	محسوس
implicit	مضمَر	sensible things	محسوسات

individual	منفرد	corresponding	مطابق
passive	منفعل	absolute	مطلق
negative	منفی	absolutism	مطلق‌انگاری
determinism	موجوبیت	non-existent	معلوم
being, existent	موجود	intelligible, rational	معقول
sensitive being	موجود حساس	effect	معلول
rational being	موجود عاقل	meaning, sense, significance	معنی
active being	موجود فعال	significant, meaningful	معنی‌دار
reasoning being	موجود متعقل	conception, concept, notion	مفهوم
perceiver	موجود مدرک	second intention	مفهوم دومین
posterior	مؤخر	implication	مفهوم ضمنی
subject	موضوع (در برابر «محمول»)	first intention	مفهوم نخستین
object	موضوع شناسایی	comparison	مقایسه
objects of sense	موضوعات حس	Disposer	مقرر (از صفات خدا)
fictitious	موهوم	prior, antecedent	مقدم
love	مهر	convincing	مقنع
intermediate	میانگین	space	مکان
affection	میل	spatial	مکانی
	ن	spatio-temporal	مکانی-زمانی
pure	ناب	concomitant	ملازم
impropriety	نابرازندگی	inherence, inhesion	ملازمه
incredulity	ناباوری	to inhere	ملازمه‌داشتن
disapproval, disapprobation	ناپسند	criterion	ملاک
incorporeal	ناجسمانی	atheist	ملحد
misrepresentation	نادرست‌نمایی	tangible	لمسوس
invisible	نادیدنی	revealed	ملهم
ungracefulness	نازیبندگی	extended	ممتد
disagreement	ناسازگاری	impossible	ممتنع
irrational	ناعقلانی	possible	ممکن
unintelligible	نافهمیدنی	controversy	مناقشه
uninterruptedness	ناگسستگی، ناگسیختگی	character	منش
name	نام	logic	منطق
		logical	منطقی

theorist	نظریه‌پرداز	nominalist	نام‌انگار، نام‌انگارانه
theorizing	نظریه‌پردازی	nominalistic	نام‌انگارانه
soul	نفس	nominalism	نام‌انگاری
world-soul	نفس جهانی	immaterial	نامادی
sensitive soul	نفس حسی	indeterminate	نامتعیین
mortification	نفس کشی	infinite	نامتناهی
negation	نفی	insensible	نامحسوس
antinomies	نقایض	irrational	نامعقول
imperfection	نقص، نقصان	uncaused	نامعلول
contradiction	نقض	unextended	ناممتد
contrary	نقیض	impossible	ناممکن
blameable	نکوهیدنی	gratuitous	ناموجه، بی‌موجب
attitude, outlook	نگرش	immortality of the soul	نامیرندگی نفس
symbol	نماد	immortal	نامیرنده
appearance	نمود	result, conclusion,	نتیجه
ostensive	نموداری	consequence	
ectype	نمودگار	relation	نسبت
ectypal	نمودگاری	ideal relations	نسبتهای تصویری
instance	نمونه	causal relations	نسبتهای علی
archetype	نمونه آغازین	relative, relational	نسبی
species	نوع (در منطق)	relativism	نسبی‌انگاری
nature, constitution	نهاد	copy, ectype	نسخه
institution	نهاد (اجتماعی)	mark	نشانه
impetus	نیروی رانش	discourse	نطق
intention	نیت	view	نظر
good, goodness	نیک، نیکی	speculation	نظریه‌پردازی
happiness	نیکبختی	theoretical, speculative	نظری
benevolent	نیکخواه، نیکخواهانه	theory	نظریه
benevolence	نیکخواهی		نظریه بازنمایی ادراک
		representative theory of perception	
			نظریه بازنمایی شناخت
dependence	وابستگی	representationist view of knowledge,	
dependent	وابسته	representationalism, representation-	
necessarily-existing	واجب‌الوجود	ism	

resemblance	همانندی	realism	واقع گرایی
harmony	هماهنگی	real, factual	واقعی
coexisting, coexistent	همبود	reality	واقعیت
coexistence, togetherness	همبودی	reaction	واکنش
contiguous	همپهلوی	conscience	وجدان
contiguity	همپهلویی	enthusiasm	وجد و حال
counterpart	همتا	existence, being	وجود
fellow-feeling	همحسی	actual existence	وجود بالفعل
sympathy	همدلی	Supreme Being	وجود برین
consistent	همساز	ontological	وجودشناختی
coextensive	همسو	ontology	وجودشناسی
interaction	همکنشی	justification	وجه عقلی
public, common	همگانی	unity	وحدت
coextended	همگسترده	revelation	وحی
uniformity	همگونگی	revealed	وحيانی
uniform	همگونه	state of war	وضع جنگ
coextensive	هممصادق	natural state of war	وضع طبیعی جنگ
juxtaposition	هم‌نهادگی	fiction	وهم
omnipotent	همه‌توان		ه
omnipotence	همه‌توانی		
materia prima	هیولای اول	generation	هست‌شدن، هست‌کردن
	ی	ingenerable	هست‌نشدنی
endeavour	یازش	being	هستی
endeavour outwards	یازش برون‌گرا	organization	هستی‌اندام‌وار
endeavour inwards	یازش درون‌گرا	the divine	هستی‌یزدانی
certainty	یقین	ontological	هستی‌شناختی
certain	یقینی	ontology	هستی‌شناسی
monism	یگانه‌انگاری	fellow-feeling	هم‌احساسی
		assimilation	هم‌اندلسازی

واژه‌نامه انگلیسی - فارسی

A

absolute	مطلق	aesthetics	زیبایی‌شناسی
absolutism	مطلق‌انگاری	affect	انفعال
abstract	مجرد، تجریدی، انتزاعی	affection	انفعال، میل
abstraction	تجرید، انتزاع	affirmation	تصدیق، حکم ایجابی
abstractions	مجردات، انتزاعیات	agency	فاعلیت
absurd	محال	agent	فاعل، کارگر
absurdity	محالی	agnostic	لاادری
accident	عرض	agnosticism	لاادری‌گری
accidental	عرضی	agreement	سازگاری، اتفاق
account	تبیین، توضیح، گزارش	allegiance	بیعت
action	فعل، عمل، کنش، کرده	Almighty, the	خدای تعالی
active	کارگر، فعال	altruism	غیرخواهی
active agent	فاعل کارگر	altruistic	غیرخواهانه
active being	موجود فعال	ambiguous	ابهام‌آمیز
active intellect	عقل فعال	analogical	قیاسی، تشابهی
activity	فعالیت	analogous	مشابه
act of willing	فعل اراده کردن	analogy	تشابه، قیاس تمثیل
actual	فعلی، بالفعل	analysis	تحلیل
actual existence	وجود بالفعل	analytic	تحلیلی
aesthetic	زیبایی‌شناختی	analytic proposition	گزاره تحلیلی
aesthetic appreciation	درك زیبایی‌شناختی	animal spirit	روح حیوانی

annihilation	فنا
antecedence	تقدم
antecedent	مقدم
antecedent scepticism	شکاکیت مقدم
antinomies	تقایض
a posteriori	پساتجربی
a posteriori proof	حجت پساتجربی
appearance	نمود، پیدایی
appetite	خواهش، شوق
appetitive	خواهشی، شوقی
applicability	کاربست‌پذیری
application	کاربست، انطباق، اطلاق
applied	کاربستی
applied sciences	علوم کاربردی
apprehension	دریافت، دریافته
approach	رهیافت
approbation	پسند، پسندیدن
approval	پسند، پسندیدن
a priori	پیشاتجربی
a priori proposition	گزاره پیشاتجربی
aptitude	استعداد
arbitrary	خودسرانه، تحکمی، دلخواهانه
archetypal	مثالی
archetype	نمونه آغازین، مثال
argument	حجت، برهان
argument from design	برهان از روی طرح و تدبیر، برهان اتقان‌صنع
argumentum ad hominem	حجت شخصی
artifice	صناعت
artificial	صناعی
asceticism	زهد
aspect	رویه

assent	تصدیق
assertion	تقریر، قول، رای، حکم
assertoric	تقریری
assimilation	هماندسازی
association	تداعی
association of ideas	تداعی تصورات
astrology	اخترگویی
atheism	الحاد
atheist	ملحد
atheistic	الحادی
atomic constituents	سازاهای بسیط
atomic individualism	فردباوری زره‌وار
attitude	نگرش
attribute	محمول، صفت
attribution	حمل، اسناد
Author	صانع
authority	حجیت، حجت، اقتدار، مرجع حجیت، مرجع اقتدار
Author of Nature	صانع طبیعت
aversion	بیزاری
axioms	بدیهیات

B

balance	تعادل
behaviour	رفتار
being	هستی، موجود
belief	باور، اعتقاد
beneficent	نیکوکار
benevolence	نیکخواهی
benevolent	نیکخواه، نیکخواهانه
blameable	نکوهیدنی
body	جسم
body politic	اجتماع سیاسی

bulk	حجم	coercion	اجبار
		coexistence	همبودی
C		coexistent	همبود
Calvinism	کیش کالونی	coexisting	همبود
Calvinist	کالونی، کالونی کیش	coextended	همگسترده
capable	توانا، مستعد، پذیرا	coextensive	هم مصداق، همسو
capacity	گنجایش، گنجایی، توانایی، توانش	cogency	قاطعیت
categorical imperative	حکم مطلق	cogent argument	برهان یا حجت قاطع
causal	علی	cogitation	تفکر، قوه تفکر، اندیشیدن
causal efficacy	تاثیر علی	cogitative	اندیشنده
causal inference	استنباط علی	cognitive	شناختی
causality	علیت	coincident	همگاه
causal relations	نسبتهای علی	collective	جمعی
causation	علیت	common	مشترک، عام، همگانی، عمومی
cause	علت	common good	خیر همگانی، خیر عمومی
cause, efficient	علت فاعلی	common power	قدرت مشترک
cause, final	علت غایی	common sense	عقل سلیم
cause, formal	علت صوری	common sense of interest	حس مشترک مصلحت
cause, material	علت مادی	commonwealth	حکومت
centrifugal tendencies	گرایشهای جدایی جویانه	commonwealth by acquisition	حکومت اکتسابی
certain	یقینی	commonwealth by institution	حکومت تأسیسی
certainty	یقین	communication	ابلاغ، رساندن، انتقال
chance	تصادف	comparison	مقایسه
character	منش	complacency	خشنودی
charity	احسان	complex	مرکب
choice	گزینش	composition	ترکیب، تألیف
circular reasoning	استدلال دوری	conatus	کوشش حیاتی
civil	مدنی	conceivable, the	امر متصور
civil government	حکومت مدنی	conceive, to	تصور کردن
civil society	جامعه مدنی	concept	مفهوم، پنداشت
class	رده		
classification	رده بندی		

conception	مفهوم، پنداشت، تصور	conviction	ایقان
concession	تصديق	convincing	مقنع
conclusion	استنتاج، نتیجه	copy	نسخه
conclusive	قاطع، قطعی	corporeal	جسمانی
concomitant	ملازم	corporeality	جسمانیت
concrete	مشخص، عینی، واقعی	correspondence	تطابق
concurrence	تقارن	corresponding	مطابق
conditional	شرطی	corruptible	فسادپذیر
conduct	کردار	cosmic	کیهانی
confirmation	تایید	cosmic order	سامان کیهانی
connotation	دلالت مفهومی	counterpart	همتا، مابازا
conscience	وجدان	criterion	ملاك
conscious	آگاه، آگاهانه	critical	انتقادی
consciousness	آگاهی، شعور	cynicism	کلیی مشربی
consequence	نتیجه، پیامد، عاقبت، تالی	D	
consequent	پی‌آیند، تالی	data	داده‌ها
consequent scepticism	شکاکیت تالی	decay	زوال، تباهی
constancy	ثبات	decency	زیبندگی، برازندگی
constant conjunction	بهم‌پیوستگی ثابت	deduction	قیاس، استنتاج
constituent	سازا	deductive	قیاسی، استنتاجی
constitution	سرشت، قوام، نهاد-سازمان حکومت	de facto	بالفعل
contemplation	تأمل، تفکر، سیر و نظر	definite	قطعی، محصل، محدود
contention	دعوی	definition	تعریف، حد
contiguity	همپهلویی	deliberation	تمدد
contiguous	همپهلو	demerit	بی‌ارجی
contingency	احتمال	demonstrability	برهان‌پذیری
contingent	محتمل	demonstrable	مبرهن‌داشتنی، برهان‌پذیر، اثبات‌پذیر
contradiction	تناقض، نقض	demonstration	برهان
contradictory	تناقض‌آمیز، متناقض	demonstrative	برهانی
contrariety	تعارض، تضاد	denial	انکار
contrary	متضاد، نقیض	dependence	وابستگی، اتکا
controversy	مناقشه		

dependent	وابسته	duration	دیرند
description	توصیف، رسم	duty	تکلیف
design	طرح و تدبیر	dynamic	پویا
desire	آرزو	dynamics	پویایی
determinable	تعیین پذیر	E	
determinate	متعین	ectypal	نمودگاری
determination	تعیین، تعین - عزم	ectype	نسخه، نمودگار
determining	تعیین بخش	edification	تهذیب
determinism	موجیت	effect	معلول، اثر
determinist	جبرانگاران	efficacy	تأثیر، اثربخشی
dictate	فرمان، فرموده	efficiency	فاعلیت
disagreement	ناسازگاری	egoism	خویشتن خواهی
disapprobation	ناپسند	egoist	خویشتن خواه
disapproval	ناپسند	egoistic	خویشتن خواهانه
discourse	نطق	emotion	عاطفه
discursive	تعقلی	emotional	عاطفی
Disposer	مقرر (از صفات خدا)	emotive	عاطفی
disposition	تقدیر و تدبیر (الهی) - مشرب - آرایش	empirical	تجربی
disproportion	بی تناسبی	empirical data	داده های تجربی
distinct	تمایز	empirical verification	تحقیق پذیری تجربی
distinction	تمایز	empiricism	تجربه باوری
diversity	این نه آنی	empiricist	تجربه باور، تجربه باورانه
divine, the	هستی یزدانی، الوهیت	end	غایت
divine providence	عنایت الهی	endeavour	یازش
divine veracity	صداقت الهی	endeavour inwards	یازش درون گرا
divinity	الهیات	endeavour outwards	یازش برون گرا
division of powers	تفکیک قوا	Enlightenment	روشنگری (نهضت یا عصر)
doctrinal	آیینی، عقیدتی	enthusiasm	وجد و حال
doctrine	آیین، عقیده	epiphenomenon	پدیده ثانوی
dogmatic	جزمی، آیینی، عقیدتی	epistemological	شناخت شناسانه
dogmatism	جزمی اندیشی	epistemologist	شناخت شناس
dualism	دو گانه انگاری		

epistemology	شناخت‌شناسی	exteriority	بیرون‌بودگی، خارجیت
equity	انصاف	externality	بیرون‌بودگی، خارجیت
essence	ماهیت، ذات	external sense	حس بیرونی، حس ظاهر
essential	ماهوی، ذاتی، گوهرین	extramundane	فراجهانی
establish, to	مسجل داشتن، استوار داشتن، اثبات کردن		
eternal	جاویدان، ابدی، ازلی	F	
eternal-now	حال ابدی	fact	امر واقع
eternity	جاویدانی، جاودانگی، ابدیت، ازلیت	factual	واقعی
ethical	اخلاقی	factual statement	گزاره اخباری
ethics	اخلاق، علم اخلاق	faculty	قوه
evidence	بدهت، گواهی، شهادت	faint	محو، خفیف (تصور)
evident	بدیهی، آشکار	faith	ایمان
evil	بد، بدی، شر، شریر، شریرانه	false	دروغ، کاذب (گزاره)
excellence	علو	falsity	دروغ، کذب
executive power	قوة اجرائی	fanaticism	تعصب‌ورزی
existence	وجود	fancy	وهم
existent	موجود	feeling	احساس
expediency	مصلحت	fellow-feeling	هم‌احساسی، هم‌حسی
expedient	صلاح، مصلحت	fiction	وهم، چیز یا امر موهوم، صورت واهی
experience	تجربه	fictitious	موهوم
experiment	آزمایش	figure	شکل
experimental	آزمایشی	final	فرجامین، غایی، نهایی
experimenter	آزمایشگر	finite	متناهی
explaining away	تبیین رفع و رجوع	first matter	ماده نخستین
explanation	تبیین، توضیح	first philosophy	فلسفه اولی
explanatory hypotheses	فرضیه‌های تبیین‌گر	force	قهر - قوت اقناعی
explicable	تبیین‌پذیر	form	صورت
explicit	صریح	formal	صوری
expression	تقریر، بیان	formulation	تقریر، فرمول‌بندی
extended	ممتد	free	آزاد، مختار
extension	امتداد، شمول، مصداق	free action	فعل آزادانه، فعل مختار
		free agent	فاعل مختار
		free choice	گزینش آزادانه

freedom	آزادی، اختیار
free-will	اراده آزاد، اختیار
function	کارکرد
future state	آخرت

G

general	کلی، عام
generality	عموم
generation	
	هست شدن، هست کردن، تکوین، پیدایش، حدوث
generative process	فراگرد هست کننده
generosity	رادمشی
generous	رادمش
genus	جنس (در منطق)
good	نیک، نیکی، خیر
good-natured	نیک سرشت
goodwill	خشنودی
government	حکومت
gratuitous	ناموجه، بی موجب

H

happiness	نیکبختی، خوشبختی، سعادت
harmony	هماهنگی
hate	کین
hedonism	لذت باوری
hedonist	لذت باور
hedonistic	لذت باورانه
human atom	ذره انسانی
humane	مردمی خو
humanity	مردمی، مردمی خوئی
humanism	انسان مداری، اومانیسزم
hypothesis	فرضیه
hypothetical	فرضی

حکم احتیاطی hypothetical imperative

I

idea	تصور
idea, clear and distinct	
	تصور روشن و متمایز
idea, complex	تصور مرکب
idea, innate	تصور فطری
idea, simple	تصور بسیط
ideal	تصوری - آرمان
idealism	تصور باوری، ایدئالیسم
idealist	تصور باورانه، ایدئالیستی
ideal relations	نسبتهای تصویری
identity	اینهمانی، هوویت
image	صورت متخیل، صورت مخیل، عکس، صورت ذهنی، امر متخیل
imaginable, the	متخیله، تخیل
imagination	نامادی، مجرد
immaterial	فلسفه نفی ماده
immaterialism	تجرد، غیرمادیت
immateriality	بی واسطگی
immediacy	بی میانجی، بی واسطه
immediate	داده های بی میانجی
immediately given, the	نامیرنده، فنا ناپذیر، باقی
immortal	immortality of the soul
	نامیرندگی نفس، بقای نفس، جاودانگی نفس
imperceptible	ادراک ناپذیر
imperfection	نقصان، نقص
impetus	نیروی رانش
implication	تضمن، دلالت تضمینی، مفهوم ضمنی
implication, by	به تضمن

implicit	مضمّر	inhesion	ملازمه
impossibility	امتناع	injustice	ظلم
impossible	ناممکن، ممتنع	innate	فطری
impression	انطباع	insensible	نامحسوس
impressions of senses	انطباعات حواس	insight	بصیرت
impropriety	ناپرازندگی	instance	نمونه، مثال، مصداق
impulse	انگیزش، انگیزه	institution	نهاد (اجتماعی)
inalienable	انتقال‌ناپذیر	intellect	عقل
inclination	گرایش	intellectual	عقلی
incomprehensibility	فهم‌ناپذیری	intellectualism	عقل‌باوری
incomprehensible	فهم‌ناپذیر	intelligence	عقل
incorporeal	ناجسمانی	intelligent	عاقل
incorruptible	فسادناپذیر	intelligible	فهمیدنی، معقول
incredulity	ناباوری	intention	قصد، نیت
independence	استقلال، قیام به ذات	intention, first	مفهوم نخستین
independent	مستقل، قایم به ذات، ایستاده به خود	intention, second	مفهوم دومین
indeterminate	نامتعیّن	interaction	همکنشی
individual	فردی، منفرد، فرد	interest	نفع، صلاح، مصلحت
individualism	فردباوری	intermediate	میانگین
individuation	تفرد	internal sense	حس درونی، حس باطن
induction	استقرا	interpretation	تفسیر
inductive	استقرایی	interruption	گسیختگی، گسستگی
inert	بی‌جنبش	intrinsic	ذاتی
inference	استنباط	introspection	درون‌نگری
infinite	نامتناهی، بی‌کران	intuition	شهود
infinite regress	تسلسل	intuitionism	شهودباوری
infinity	غدم‌تاهی	intuitive	شهودی
informative proposition	گزارهٔ اخباری	invisible	نادیدنی
ingenerable	هست‌نشدنی	irrational	نامعقول، ناعقلانی
inhere, to	ملازمه داشتن	J	
inherence	ملازمه	judgment	حکم، تصدیق، داوری
inherent	ذاتی	judgment of value	داوری ارزشی

judicial power	قوة قضایی
justice	عدل
juxtaposition	همنهادگی
justification	توجیه، محمل، وجه عقلی

K

knowledge	شناخت، دانش
knowledge, demonstrative	شناخت برهانی
knowledge, intuitive	شناخت شهودی
knowledge, rational	شناخت عقلی
knowledge, scientific	شناخت علمی
knowledge, sensitive	شناخت حسی

L

law	قانون
laws of nature	قوانین طبیعی
legality	قانونیت
legislative power	قوة قانون گذاری
legitimacy	مشروعیت
liberty	آزادی، اختیار
liberty of indifference	آزادی فعل و ترك فعل

likeness	شبهه
linguistic analysis	تحلیل زبانی
liveliness	روشنی (تصور)
lively	روشن (تصور)
logic	منطق
logical	منطقی
love	مهر، دوستی، عشق

M

magnitude	اندازه
manipulation	برزیدن

mark	نشانه
material	مادی
materialism	ماده‌باوری
materialist	ماده‌باور، ماده‌باورانه
materialistic	ماده‌باورانه

materia prima	هیولای اول، ماده نخستین
matter of fact	امر واقع
meaning	معنی
meaningful	معنی‌دار
mechanical	ماشین‌وار، ماشینی، مکانیکی
mechanism	ماشین‌وارانگاری - سازوکار
mechanistic	ماشین‌وارانگارانه، مکانیستی
mediate	به میانجی، به واسطه

memory	حافظه، خاطره
mental	ذهنی
mental capacity	توانش ذهنی
merit	ارج، ارجمندی
meritorious	ارجمند
metaphysical	مابعدالطبیعی، متافیزیکی
metaphysician	فیلسوف مابعدالطبیعی

metaphysics	مابعدالطبیعه، متافیزیک
method	روش
methodological	روش‌مند، روش‌مندانه، روشی

mind	ذهن
misery	بدبختی، شقاوت
misrepresentation	نادرست‌نمایی
mobile	جنبنده
mobility	جنبندگی
mode	حالت
mode, mixed	حالت مختلط
mode, simple	حالت بسیط

modification	حالت، وجه
monism	یگانه‌انگاری
monotheism	توحید
moral	اخلاقی
moral decisions	احکام اخلاقی
moral distinctions	تمایزهای اخلاقی
morality	اخلاق
moral judgment	داوری اخلاقی
moral philosophy	فلسفه اخلاقی
moral sense	حس اخلاقی
morals	اخلاق، اخلاقیات
moral sentiment	احساس اخلاقی
mortification	نفس کشی
motion	حرکت، جنبش
motion, animal	حرکت حیوانی
motion, local	حرکت مکانی
motion, vital	حرکت حیاتی
motion, voluntary	حرکت ارادی
motive	انگیزه
mysticism	رازوری، عرفان

N

name	نام، اسم
natural	طبیعی
naturalism	طبیعت‌باوری
naturalist	طبیعت‌باور، طبیعت‌باورانه
naturalistic	طبیعت‌باورانه
natural religion	دین طبیعی
natural right	حق طبیعی
natural state of war	وضع طبیعی جنگ
nature	طبیعت، طبع، سرشت، نهاد، ذات
necessarily-existing	واجب‌الوجود
necessary	ضروری، واجب، بایسته

necessary connection	رابطه ضروری
necessity	ضرورت، وجوب، بایستگی
negation	نفی
negative	منفی، سلبی
nominal	اسمی
nominal essence	ماهیت اسمی
nominalism	نام‌انگاری
nominalist	نام‌انگار، نام‌انگارانه
nominalistic	نام‌انگارانه
non-contradiction, principle of	مبدأ عدم تناقض

non-demonstrability	برهان‌ناپذیری
non-existent	معلوم
non-significant	بی‌معنی
notion	مفهوم، پندار، پنداشت، صورت معقول

O

object	شیء، عین، موضوع، موضوع شناسایی، عین موضوع، شناخته (در برابر subject: شناسنده)
objective	عینی
objectivity	عینیت
objects of sense	موضوعات حس، اعیان حس
obligation	الزام
obligatory	الزام‌آور
observable	مشاهده‌پذیر، مشاهده‌شدنی
observation	مشاهده
occasion	سبب، موقع
occasional cause	علت سببی، علت موقعی
occult qualities	کیفیات پوشیده
omnipotence	همه‌توانی
omnipotent	همه‌توان
omnipresence	حضور همه‌جایی

one substance	جوهر یگانه، جوهر واحد	perceptible	ادراک پذیر
ontological	هستی شناختی، وجودشناختی	perception	ادراک، دریافت، مدرك، شیء مدرك
ontological argument	برهان هستی شناختی	percipient	مدرك، دریابنده
ontology	هستی شناسی، وجودشناسی	percipient subject	ذهن مدرك، ذهن دریابنده، شناسنده مدرك
operation	کنش	perfect	کامل
opinion	ظن، رأی، عقیده	perfection	کمال، تکمیل
opposed	متضاد	personal God	خدای متشخص
opposite	ضد	personal identity	اینهمانی شخصی
opposition	تضاد	persuasion	ایقان، اقناع
order	سامان، نظم	phantasm	صورت ذهنی، صورت متصور، تصور
order of nature	سامان طبیعت	phenomenal	پدیده ای
organization	هستی انداموار	phenomenalism	پدیده باوری
organized society	جامعه سازمان یافته	phenomenalist	پدیده باور، پدیده باورانه
original	اصلی، اصل	phenomenalistic	پدیده باورانه
ostensive	نموداری	phenomenon	پدیده
other-regarding	غیر نگرانه	Plastic Nature	طبیعت آفریننده
outlook	بینش، نگرش	pleasure	لذت، خوشی
ownership	مالکیت	politics	سیاست
P		polytheism	شرك
pain	درد، رنج، الم	position	دیدگاه، نظر - ترتیب، وضع
paradoxical	خارق اجماع	positive law	قانون وضعی، قانون موضوعه
parallel	توازی	possibility	امکان
part	جزء	possible	ممکن
participation	بهره مندی	posterior	مؤخر، پس
particular	جزئی	postulates	مسلمات، اصول موضوعه
passion	انفعال	power	توان، قدرت، اختیار
passive	کارپذیر، منفعل	practical	عملی
patient	کارپذیر	pragmatism	عمل باوری
perceivable	ادراک شدنی	pragmatist	عمل باور، عمل باورانه
perceive, to	ادراک کردن، دریافتن	praiseworthy	ستودنی
perceiver	موجود مدرك		

precedent	متقدم
preconception	پیش‌پنداشت
predicate	محمول
predication	حمل
prejudice	پیش‌داوری
presupposition	پیش‌فرض
principle	مبدأ
principles, first	مبادی نخستین، اولیات
prior	مقدم، متقدم، پیش
priority	تقدم، پیشی
private property	دارایی خصوصی
privation	سلب
probability	احتمال
probable	محتمل
process	فراگرد
production	فراآوردن، پدیدآوردن
productive principle	مبدأ فراآورنده
propensity	گرایش
property	دارایی - خاصیت
proportion	تناسب
proposition	گزاره
propriety	برازندگی
providence	عنایت
providential government	تمشیت عنایت‌آمیز
pseudo-science	شبه علم
psychic	روانی
public	همگانی، عمومی، اجتماعی
punishment	کیفر، پادافرا
pure	ناب، محض

Q

qualification	قید و وصف
qualities, primary	کیفیات نخستین
qualities, secondary	کیفیات دومین
qualities, tertiary	کیفیات سومین
quality	کیفیت، خصلت
quantity	کمیت

R

ratiocination	تعقل
rational	عقلانی، عقلی، معقول
rational agent	فاعل عاقل
rational being	موجود عاقل
rationalism	عقل‌باوری
rationalist	عقل‌باور، عقل‌باورانه
reaction	واکنش
real	واقعی
real essence	ماهیت واقعی
realism	واقع‌گرایی
reality	واقعیت
reason	عقل، دلیل
reasoning	تعقل، استدلال
rectitude	پاکنهادی
redemption	بازخرید گناهان
reducible	تحویل‌پذیر
reductio ad absurdum	برهان خلف
reflection	مراقبه، مراقبه در نفس، مراقبه ذهنی، مراقبه نفسانی، تأمل
refutation	ابطال
relation	نسبت، اضافه
relational	نسبی
relative	نسبی

relativism	نسبی‌انگاری	self-interest	مصلحت شخصی
representation	بازنمود، تصور	selfishness	خودخواهی
representationalism	نظریهٔ بازنمایی شناخت	self-love	خوددوستی
representationism	نظریهٔ بازنمایی شناخت	self-perfection	کمال نفس
representationist view of knowledge	نظریهٔ بازنمایی شناخت	self-regarding	خودبین، خودبینانه، خودنگرانه
representative theory of perception	نظریهٔ بازنمایی ادراک	self-sacrifice	فداکاری
rerum natura	سامان طبیعت	sensation	احساس، احساس حسی، احساس ظاهر
resemblance	همانندی	sensationalism	احساس‌باوری
resolution	تجزیه، انحلال	sense	حس - معنی - لحاظ
rest	سکون	sense-data	داده‌های حسی
revealed	ملموم، وحیانی، مکشوف	sense-experience	تجربهٔ حسی
revelation	الهام، وحی، کشف، انکشاف	sense-impression	انطباع حسی
reward	پاداش	sense of beauty	حس زیبایی
right	درست، حق، صواب - حق	sense of decency or decorum	حس پرازدگی
rule	قاعده	sense of honour	حس شرف
S		sense of sympathy	حس همدلی
		sense of the ridiculous	حس مضحکه
		sense of utility	حس فایده
		sense of veracity	حس حقیقت
		sense-perception	ادراک حسی
		sense-presentations	داده‌های حسی
		sensible	محسوس
		sensible things	چیزهای محسوس، محسوسات
		sensitive	حسی، حساس
		sensitive being	موجود حساس
		sensitive life	زندگی حسی
		sensitive soul	نفس حسی
		sentence	حکم
		sequence	تسلسل
salvation	رستگاری		
satisfaction	خرسندی، ارضا		
sceptic	شکاک		
sceptical	شکاکانه		
scepticism	شکاکیت		
science	علم		
scientific	علمی		
self	خود		
self-depreciation	کمینه‌سازی		
self-evident	خودپیدا		
self-existing	قائم بذات		
self-identity	خودسانی		

sign	علامت، علامت دلات، علامت دال	spontaneity	خودانگیختگی
significance	معنی، مدلول	State	دولت، کشور
significant	معنی‌دار	statement	گزاره، تقریر، حکم
signification	دلات، مدلول	state of war	وضع جنگ
signified	مدلول	subject	ذهن شناسنده، شناسنده - موضوع
simple	بسیط	subjective	ذهنی
simplicity	بساطت	subjectivism	ذهن‌باوری
sociable	مردم‌آمیز	subjectivity	ذهنیت
social compact	قرارداد اجتماعی (مصطلح لاک)	subsistence	بقا
social contract	قرارداد اجتماعی (مصطلح هیوم)	subsistence by oneself	قیام به ذات، ایستادگی به خود، پایداری به خود
social covenant	قرارداد اجتماعی (مصطلح هابز)	substance	جوهر
solidity	درشتی	substantial	جوهری
solipsism	خودباوری	substrate	اسطس
solipsist	خودباور، خودباورانه	substratum	اسطس
sophistry	سفسطه	succession	رشته پایبی، توالی
soul	نفس	summum bonum	خیر برین
sovereign	حاکم	supernatural	فراطبیعی
sovereignty	حاکمیت	supersensible	فراحسی
space	مکان، فضا	supreme	برین
spatial	مکانی	Supreme Being	وجود برین
spatio-temporal	مکانی - زمانی	supreme good	خیر برین
species	صورت محسوس - نوع (در منطق)	supreme goodness	خیر برین
speculation	پژوهش نظری، کاوش نظری، نظرپردازی	Supreme Monarch	خداوند برین
speculative	نظری	susceptible	پذیرا، پذیرنده، مستعد
speech	کلام	susceptibility	پذیرندگی، استعداد
spirit	روح	syllogism	قیاس صوری
spiritual	روحانی، روحی	sylogistic	قیاسی
spiritualism	روح‌باوری	sylogistic reasoning	استدلال قیاسی
spiritualist	روح‌باور، روح‌باورانه	symbol	نماد
		sympathetic communication	ارتباط همدلانه
		sympathy	همدلی

synthesis	ترکیب	thinking	اندیشیدن، تفکر
synthetic	ترکیبی	thought	اندیشه، فکر
synthêtic a priori proposition	گزارهٔ پیشینی ترکیبی	time	زمان
synthetic proposition	گزارهٔ ترکیبی	togetherness	همبودی
system		tolerant	مداراگر
	دستگاه، دستگاه فکری، دستگاه فلسفی	toleration	مدارا، تساهل
systematic	دستگاه‌مند	transcendent	فرا تجربی، استعلایی
		transcendental	متعالی
		Trinity	ثالوث اقدس
		true	راست، صادق (گزاره)، حقیقی، راستین
		truth	راستی، صدق، حقیقت
T			
tabula rasa	لوح نانوشتہ	U	
tangible	بسودنی، ملموس	ultimate	فرجامین
taste	ذوق، خوش ذوقی	uncaused	بی علت، نامعلول
teleological	غایت‌انگارانه	understanding	فهم
teleological argument	برهان غایت‌انگارانه	uneasiness	ناخوشی
teleology	غایت‌انگاری	unextended	ناممتد
temporal	زمانی	ungracefulness	نازیندگی
temporal priority	تقدم زمانی	unhappiness	بدبختی
temporal succession	توالی زمانی	unicity	بی‌همتایی
tendency	گرایش	uniform	همگونه
term	لفظ، اصطلاح	uniformity	همگونی
theism	خدا باوری، خدا پرستی	unintelligible	نافهمیدنی
theist	خدا باور، خدا پرست	uninterruptedness	ناگسیختگی، ناگسستگی
theistic	خدا باورانه، خدا پرستانه	unity	وحدت
theologian	حکیم لاهوتی، متاله	universal	کلی، شامل، فراگیر
theological	لاهوئی، کلامی	universal consent	اجماع، تصدیق عام
theology	حکمت لاهوتی، الهیات	universality	کلیت، فراگیری
theorem	قضیه	universe	گیتی، عالم
theoretical	نظری	unperceiving thing	چیز نامدرک
theorist	نظریه‌پرداز	untrue	کاذب
theorizing	نظریه‌پردازی	utilitarian	فایده‌باور، فایده‌باورانه
theory	نظریه		

utilitarianism	فایده‌باوری	visible	دیدنی، مرئی
utility	فایده، سودمندی	vitality	قوة حیاتی
V		vividness	روشنی (تصور)
validity	اعتبار	volition	خواست
variety	چندگونگی	W	
verbal	لفظی	well-being	بهروزی
verification	تحقیق‌پذیری	whole	کل
vice	رذیلت	will	اراده، مشیت
vicious	رذیل، رذیلانه	willing	اراده کردن
vicious circle	دور فاسد	wisdom	فرزانگی
view	نظر، رأی، دید	word	کلمه، واژه
violence	زورورزی	world-soul	نفس جهانی
virtual	ذاتی	world-view	جهان‌بینی
virtue	فضیلت	wrong	نادرست، باطل، خطا
virtuous	فضیلت‌مند، فضیلت‌مندانه		

کتابنامه

فصلهای ۱ تا ۲: هابز

Texts

Hobbes: Opera philosophica quae latine scripsit. Edited by W. Molesworth. 3 vols. London, 1839-45.

The English Works of Thomas Hobbes. Edited by W. Molesworth, 11 vols. London, 1839-45.

The Metaphysical System of Hobbes. Selections edited by M. W. Calkins. Chicago, 1905.

Hobbes: Selections. Edited by F. J. E. Woodbridge. New York, 1930.

The Elements of Law, Natural and Politic (together with *A Short Treatise on First Principles* and parts of the *Tractatus opticus*), edited by F. Tönnies. Cambridge, 1928 (2nd edition).

De Cive or the *The Citizen*. Edited by S. P. Lamprecht. New York, 1949.

Leviathan. Edited with an introduction by M. Oakeshott. Oxford, 1946.

Leviathan. With an introduction by A. D. Lindsay. London (E L.).

Of Liberty and Necessity, edited with an introduction and notes by Cay von Brockdorff. Kiel, 1938.

Studies

Battelli, G. *Le dottrine politiche dell' Hobbes e dello Spinoza*. Florence, 1904.

Bowle, J. *Hobbes and His Critics: A Study of Seventeenth-Century Constitutionalism*. London, 1951.

Brandt, F. *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*. London, 1928.

Brockdorff, Cay von. *Hobbes als Philosoph, Pädagoge und Soziologe*. Kiel, 1929.

Die Urform der Computatio sive Logica des Hobbes. Kiel, 1934.

- Gooch, G.P. *Hobbes*. London, 1940.
- Gough, J. W. *The Social Contract: A Critical Study of Its Development*. Oxford, 1936 (revised edition, 1956).
- Hönigswald, R. *Hobbes und die Staatsphilosophie*. Munich, 1924.
- Laird, J. *Hobbes*. London, 1934.
- Landry, B. *Hobbes*. Paris, 1930.
- Levi, A. *La filosofia di Tommaso Hobbes*. Milan, 1929.
- Lyon, G. *La philosophie de Hobbes*. Paris, 1893.
- Polin, R. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*. Paris, 1953.
- Robertson, G. C. *Hobbes*. Edinburgh and London, 1886.
- Rossi, M. M. *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*. 1, *Le origini del deismo*. 2, *L'evoluzione del pensiero di Hobbes*. Florence, 1942.
- Stephen, L. *Hobbes*. London, 1904.
- Strauss, L. *The Political Philosophy of Hobbes*. Translated by E.M. Sinclair. Oxford, 1936.
- Taylor, A. E. *Thomas Hobbes*. London, 1908.
- Tönnies, F. *Thomas Hobbes: Leben und Lehre*. Stuttgart, 1925 (3rd edition).
- Vialatoux, J. *La cité de Hobbes. Théorie de l'Etat totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation*. Paris, 1935.

فصل ۳: هربرت او چربری و افلاطونیان کیمبریج

1. Lord Herbert of Cherbury

Texts

The Autobiography of Edward, Lord Herbert of Cherbury, with introduction and notes by S. L. Lee. London, 1886.

Tractatus de veritate. London, 1633.

De veritate. Translated with an introduction by M. H. Carré. Bristol, 1937.

De causis errorum. London, 1645.

De religione gentilium. Amsterdam, 1663 and 1670; London, 1705.

De religione laici. Translated with a critical discussion of Lord Herbert's life and philosophy and a comprehensive bibliography of his works by H. R. Hutcheson. New Haven (U.S.A.) and London, 1944.

A Dialogue between a Tutor and His Pupil. London, 1768.

Studies

De Rémusat, C. *Lord Herbert of Cherbury, sa vie et ses oeuvres*. Paris, 1853.

Güttler, C. *Edward, Lord Herbert of Cherbury*. Munich, 1897.

Köttich, R. G. *Die Lehre von den angeborenen Ideen seit Herbert von Cherbury*. Berlin, 1917.

2. Cudworth

Texts

The True Intellectual System of the Universe. London, 1743 (2 vols.), 1846 (3 vols). There is an edition (London, 1845) by J. Harrison with a translation from the Latin of Mosheim's notes.

Treatise concerning Eternal and Immutable Morality. London, 1731.

A Treatise of Free Will. Edited by J. Allen. London, 1838.

Studies

Aspelin, G. *Cudworth's Interpretation of Greek Philosophy*. Bonn, 1935.

Beyer, J. *Cudworth*. Bonn, 1935.

Lowrey, C. E. *The Philosophy of Ralph Cudworth*. New York, 1884.

Passmore, J. A. *Cudworth, an Interpretation*. Cambridge, 1950.

Scott, W. R. *An Introduction to Cudworth's Treatise*. London, 1891.

3. Henry More

Texts

Opera omnia. 3 vols. London, 1679.

Enchiridion metaphysicum. London, 1671.

Enchiridion ethicum. London, 1667.

The Philosophical Writings of Henry More. Selected by F. I. Mackinnon. New York, 1925.

Study

Reimann, H. *Henry Mores Bedeutung für die Gegenwart. Sein Kampf für Wirken und Freiheit des Geistes*. Basel, 1941.

4. Cumberland

Text

De legibus naturae disquisitio philosophica. London, 1672. English translation by J. Maxwell. London, 1727.

Studies

Payne, S. *Account of the Life and Writings of Richard Cumberland*. London, 1720.

Spaulding, F. E. *Richard Cumberland als Begründer der englischen Ethik*. Leipzig, 1894.

5. Other Works

Text

The Cambridge Platonists. Selections from Whichcote, Smith and Culverwel, edited by E. T. Campagnac. London, 1901.

Studies

Cassirer, E. *The Platonic Renaissance in England*, Translated by J. P. Pettegrove. Edinburgh and London, 1953.

De Pauley, W. C. *The Candle of the Lord: Studies in the Cambridge*

- Platonists*. New York, 1937.
- De Sola Pinto, V. *Peter Sterry; Platonist and Puritan, 1613-1672. A Biographical and Critical Study with Passages selected from His Writings*. Cambridge, 1934.
- Mackinnon, F. I. *The Philosophy of John Norris*. New York, 1910
- Muirhead, J. H. *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*. London, 1920.
- Powicke, F. J. *The Cambridge Platonists: A Study*. London, 1926.
- Tulloch, J. *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century: II, The Cambridge Platonists*. Edinburgh and London, 1872.

فصلهای ۴ تا ۷: لاک

Texts

- The Works of John Locke*. 9 vols. London, 1853.
- The Philosophical Works of John Locke (On the Conduct of the Understanding, An Essay concerning Human Understanding, the controversy with Stillingfleet, An Examination of Malebranche's Opinion, Elements of Natural Philosophy and Some Thoughts concerning Reading)*. Edited J.A. St. John. 2 vols. London, 1854, 1908.
- Locke: Selections*. Edited by S. P. Lamprecht. New York, 1928.
- An Essay concerning Human Understanding*. Edited with introduction and notes by A. C. Fraser. 2 vols. Oxford, 1894.
- An Essay concerning Human Understanding*. Abridged and edited by A. S. Pringle-Pattison. Oxford, 1924.
- An Essay concerning Human Understanding*. Abridged and edited by R. Wilburn. London (E.L.).
- An Early Draft of Locke's Essay, together with Excerpts from His Journal*. Edited by R. L. Aaron and J. Gibb. Oxford, 1936.
- An Essay concerning the Understanding, Knowledge, Opinion and Assent*. Edited by B. Rand. Cambridge (U.S.A.), 1931. (These two last-mentioned works are early drafts of Locke's *Essay* According to Professor von Leyden, 'the text of the draft edited by Rand can only be considered authentic in a small degree....' See *Notes concerning Papers of John Locke in the Lovelace Collection* by W. von Leyden in *The Philosophical Quarterly*, January 1952, pp. 63-9. The Lovelace Collection is now housed in the Bodleian Library).
- Two Treatises of Government* (containing also Filmer's *Patriarcha*, edited by T. I. Cook). New York, 1947.

Two Treatises of Civil Government. With an introduction by W. S. Carpenter. London (E.L.).

Second Treatise of Civil Government and Letter on Toleration. Edited by J. W. Gough. Oxford. 1948.

John Locke: Essays on the Law of Nature. Latin text with translation, introduction and notes by W. von Leyden. Oxford, 1954.

Original Letters of Locke, Sidney and Shaftesbury. Edited by T. Forster. London, 1847 (2nd edition).

The Correspondence of John Locke and Edward Clarke. Edited by B. Rand. Cambridge (U.S.A.), 1927. (See the remarks of Professor von Leyden in the article referred to above in the passage in parentheses)

Lettres inédites de John Locke à ses amis N. Thoynard, Ph. van Limborch et E. Clarke. Edited by H. Ollion. The Hauge, 1912.

(R. Filmer's *Patriarcha and other Political Works*, edited by P. Laslett, were published at Oxford in 1949).

Studies

Aaron, R. I. *John Locke*. Oxford, 1955 (2nd edition). (This study can be highly recommended.)

Great Thinkers: X, Locke (in *Philosophy* for 1937).

Alexander, S. *Locke*. London, 1908.

Aspelin, G. *John Locke*. Lund, 1950.

Bastide, C. *John Locke*. Paris, 1907.

Bianchi, G. F. *Locke*. Brescia, 1943.

Carlini, A. *La filosofia di G. Locke*, 2 vols. Florence, 1920. *Locke*. Milan. 1949.

Christophersen, H. O. *A Bibliographical Introduction to the Study of John Locke*. Oslo, 1930.

Cousin, V. *La philosophie de Locke*. Paris, 1873 (6th edition).

Fowler, T. *Locke*. London, 1892 (2nd edition).

Fox Bourne, H. R. *The Life of John Locke*. 2 vols. London, 1876.

Fraser, A. C. *Locke*. London, 1890.

Gibson, J. *Locke's Theory of Knowledge and Its Historical Relations*. Cambridge, 1917.

Gough, J. W. *John Locke's Political Philosophy* Oxford. 1950.

The Social Contract (See Hobbes).

Hefelbower, S. G. *The Relation of John Locke to English Deism*. Chicago, 1918.

Hertling, G. V. *Locke und die Schule von Cambridge*. Freiburg i. B., 1892.

Hofstadter, A. *Locke and Scepticism*. New York, 1936.

Kendall, W. *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule*. Illinois, 1941.

King, Lord. *The Life and Letters of John Locke*. 2 vols. London, 1858 (3rd

- edition). (This work includes some extracts from Locke's journals and an abstract of the *Essay*).
- Klemmt, A. *John Locke: Theoretische Philosophie*. Meisenheim, 1952.
- Krakowski, E. *Les sources médiévales de la philosophie de Locke*. Paris, 1915.
- Lamprecht, S. P. *The Moral and Political Philosophy of John Locke*. New York, 1918.
- MacLean, K. *John Locke and English Literature of the Eighteenth Century*. New Haven (U.S.A.), 1936.
- Marion, H. *John Locke, sa vie et son oeuvre*. Paris, 1893 (2nd edition).
- O'Connor, D. J. *John Locke*. Penguin Books, 1952.
- Ollion, H. *La philosophie générale de Locke*. Paris, 1909.
- Petzäll, A. *Ethics and Epistemology in John Locke's Essay concerning Human Understanding*. Göteborg, 1937.
- Tellkamp, A. *Das Verhältnis John Lockes zur Scholastik*. Münster, 1927.
- Thompson, S.M. *A Study of Locke's Theory of Ideas*. Monmouth (U.S.A.), 1934.
- Tinivella, G. *Giovanni Locke e i pensieri sull'educazione*. Milan, 1938.
- Yolton, J. W. *John Locke and the Way of Ideas*. Oxford, 1956.

فصل ۸: بویل و نیوتن

1. Boyle.

Text

The Works of the Honourable Robert Boyle. Edited by T. Birch. 6 vols. London, 1772 (2nd edition).

Studies

- Farrington, F. *A Life of the Honourable Robert Boyle*. Cork, 1917.
- Fisher, M. S. *Robert Boyle, Devout Naturalist: A Study in Science and Religion in the Seventeenth Century*. Philadelphia, 1945.
- Masson, F. *Robert Boyle*. Edinburgh, 1914.
- Meier, J. *Robert Boyles Naturphilosophie*. Munich, 1907.
- Mendelssohn, S. *Robert Boyle als Philosoph*. Würzburg, 1902.
- More, L. T. *The Life and Works of the Hon. Robert Boyle*. Oxford, 1945.

2. Newton

Texts

Opera quae existunt omnia. Edited by S. Horsley. 5 vols. London, 1779-85.

Philosophiae naturalis principia mathematica. Edited by R. Cotes. London, 1713, and reprints.

Mathematical Principles of Natural Philosophy and System of the World. Translated by A. Motte, revised and annotated by F. Cajori. Cambridge, 1934.

Opticks. London, 1730 (4th edition); reprint New York, 1952.

Sir Isaac Newton: Theological Manuscripts. Selected and edited by H. McLachlan. Boston, 1950.

Newton's Philosophy of Nature. Selections from his writings edited by H. S. Thayer. New York, 1953.

Studies

Andrade, E. N. da C. *Sir Isaac Newton*. London, 1954.

Bloch, L. *La Philosophie de Newton*. Paris, 1908.

Clarke, G. N. *Science and Social Welfare in the Age of Newton*. Oxford, 1949 (2nd edition).

De Morgan, A. *Essays on the Life and Work of Newton*. Edited by F. E. B. Jourdain. London, 1914.

Dessauer, F. *Weltfahrt der Erkenntnis. Leben und Werk Isaak Newtons*. Zürich, 1945.

McLachlan, H. *The Religious Opinions of Milton, Locke and Newton*. Manchester, 1941.

More, L. T. *Isaac Newton, A Biography*. New York, 1934.

Randall, J. H., Jr. *Newton's Natural Philosophy: Its Problems and Consequences* (in *Philosophical Essays in Honor of Edgar Arthur Singer, Jr.* Edited by F. P. Clark and M. C. Nahm. Philadelphia, 1942, pp. 335-57).

Rosenberger, I. *Newton und seine physikalischen Prinzipien*. Leipzig, 1893.

Steinmann, H. G. *Ueber den Einfluss Newtons auf die Erkenntnistheorie seiner Zeit*. Bonn, 1913.

Sullivan, J. W. N. *Isaac Newton, 1642-1727*. London, 1938.

Volkman, P. *Ueber Newtons Philosophia Naturalis*. Königsberg, 1898.

Whittaker, E. T. *Aristotle, Newton, Einstein*. London, 1942.

3. General Works

Burt, E. A. *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. A Historical and Critical Essay*. London, 1925; revised edition, 1932.

Cassirer, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. 3 vols. Berlin, 1906-20; later edition, 1922-3.

Dampier, W. C. *A History of Science and its Relations with Philosophy and Religion*. Cambridge, 1949 (4th edition).

- Mach, E. *The Science of Mechanics*. Translated by T. J. MacCormack. La Salle (Illinois), 1942 (5th edition).
- Strong, E. W. *Procedures and Metaphysics: A Study in the Philosophy of Mathematical Physical Science in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Berkeley, U.S.A., 1936.

فصل ۹: مسائل دينی

1. Clarke

Texts

- Works*. With a preface by B. Hoadley. 4 vols. London, 1738-42.
- Oeuvres philosophiques* Translated by C. Jourdain. Paris, 1843.
- A Demonstration of the Being and Attributes of God*. London, 1705.
- A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion*. London, 1706.
- One hundred and Twenty Three Sermons*. Edited by J. Clarke. 2 vols. Dublin, 1734.
- A Collection of Papers which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke*. London, 1717.

Studies

- Le Rossignol, J.E. *The Ethical Philosophy of Samuel Clarke*. Leipzig, 1892.
- Zimmermann, R. *Clarks Leben und Lehre*. Vienna, 1870.

2. Toland

Texts

- Christianity not Mysteriorious*. London, 1696.
- Pantheisticon*. London, 1720.

3. Tindal

Text

- Christianity as Old as the Creation*. London, 1730.

4. Collins

Texts

- A Discourse of Free-thinking*. London, 1713.

Philosophical Enquiry concerning Human Liberty and Necessity. London, 1715.

A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion. London, 1724.

A Dissertation on Liberty and Necessity. London, 1729.

5. Dodwell

Text

An Epistolary Discourse, proving from the Scriptures and the First Fathers that the Soul is a Principle naturally Mortal. London, 1706.

6. Bolingbroke

Texts

The Philosophical Works of the Right Hon. Henry St. John, Lord Viscount Bolingbroke. Edited by D. Mallet. London, 1754 (5 vols.), 1778, 1809; Philadelphia (4 vols.), 1849

Letters on the Study and Use of History. London, 1738 and 1752.

Studies

Brosch, M. *Lord Bolingbroke.* Frankfurt a M., 1883.

Hassall, A. *Life of Viscount Bolingbroke.* London, 1915 (2nd edition).

James, D. G. *The English Augustans: I, The Life of Reason: Hobbes, Locke, Bolingbroke.* London, 1949.

Merrill, W. McIntosh. *From Statesman to Philosopher. A Study of Bolingbroke's Deism.* New York, 1949.

Sichel, W. *Bolingbroke and His Times.* London, 1902.

7. Deism in General

Carrau, L. *La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours.* Paris, 1888.

Farrar, A. S. A. *Critical History of Free Thought.* London, 1862.

Lechler, G. V. *Geschichte des englischen Deismus.* 2 vols. Stuttgart, 1841.

Leland, J. *A View of the Principal Deistical Writers.* 2 vols. London, 1837.

Noack, L. *Die englischen, französischen und deutschen Freidenker.* Berne, 1853-5.

Sayous, A. *Les déistes anglais et le christianisme rationaliste.* Paris, 1882.

Stephen, L. *History of English Thought in the Eighteenth Century.* 2 vols. London, 1876.

8. Butler

Texts

Works. Edited by J. H. Bernard. 2 vols. London, 1900

Works. Edited by W. E. Gladstone. 2 vols. London, 1910 (2nd edition).

The analogy of Religion, natural and revealed, to the Constitution and Course of Nature, with an introduction by R. Bayne. London (E.L.).

Fifteen Sermons upon Human Nature, or Man considered as a Moral Agent. London, 1726, 1841, etc.

Fifteen Sermons (and Dissertation on Virtue). Edited by W. R. Matthews. London, 1949.

Studies

Broad, C. D. *Five Types of Ethical Theory.* (Chapter III, 'Butler', pp. 53-83.) London, 1930.

Collins, W. L. *Butler.* Edinburgh and London, 1889.

Duncan-Jones, A. *Butler's Moral Philosophy.* Penguin Books, 1952.

Mossner, E. C. *Bishop Butler and the Age of Reason.* New York, 1936.

Norton, W. J. *Bishop Butler, Moralist and Divine.* New Brunswick and London, 1940.

فصل ۱۰: مسائل اخلاقی

1. Shaftesbury

Text

Characteristics. Edited by J. M. Robertson. 2 vols. London, 1900.

Studies

Brett, R. L. *The third Earl of Shaftesbury: A Study in Eighteenth-Century Literary Theory.* London, 1951.

Elson, C. *Wieland and Shaftesbury.* New York, 1913.

Fowler, T. *Shaftesbury and Hutcheson.* London, 1882.

Kern, J. *Shaftesburys Bild vom Menschen.* Frankfurt a M., 1943.

Lyons, A. *Shaftesbury's Principle of Adaptation to Universal Harmony.* New York, 1909.

Meinecke, F. *Shaftesbury und die Wurzeln des Historismus.* Berlin, 1934.

Osske, I. *Ganzheit, Unendlichkeit und Form. Studien zu Shaftesburys Naturbegriff.* Berlin, 1939.

Rand, B. *Life, Unpublished Letters and Philosophical Regiment of Anthony,*

Earl of Shaftesbury. London, 1900.

Spicker, G. *Die Philosophie des Grafen von Shaftesbury*. Freiburg i. B., 1871.

Zani, L. *L'etica di Lord Shaftesbury*. Milan, 1954.

2. Mandeville

Texts

The Grumbling Hive or Knaves turned Honest. London, 1705.

The Fable of the Bees or Private Vices Public Benefits. London, 1714, and subsequent editions.

The Fable of the Bees. Edited by F. B. Kaye. Oxford, 1924.

Studies

Hübner, W. *Mandevilles Bienenfabel und die Begründung der praktischen Zweckethik der englischen Aufklärung (in Grundformen der englischen Geistesgeschichte)*. Edited by P. Meissner. Stuttgart, 1941, pp. 275-331).

Stammmler, R. *Mandevilles Bienenfabel*. Berlin, 1918.

3. Hutcheson

Text

Works. 5 vols. Glasgow, 1772.

Studies

Fowler, T. *Shaftesbury and Hutcheson*. London, 1882.

Rampendal, R. *Eine Würdigung der Ethik Hutchesons*. Leipzig, 1892.

Scott, W.R. *Francis Hutcheson, His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*. London, 1900.

Vignone, L. *L'etica del senso morale in Francis Hutcheson*. Milan, 1954.

4. Butler

For *Texts* and *Studies* see Bibliography under Chapter Nine.

5. Hartley.

Text

Observations on Man, His Frame His Duty and Edited by J. B. Priestley. 3 vols. London, 1934. (3rd edition).

Studies

Bower, G. S. *Hartley and James Mill*. London, 1881.

Heider, M. *Studien über David Hartley*. Bonn, 1913.

Ribot, T. *Quid David Hartley de consociatione idearum senserit*. Paris, 1872.

Schoenlank, B. *Hartley und Priestley, die Begründer des Assoziationismus in England*. Halle, 1882.

6. *Tucker*

Text

The Light of Nature Pursued. Edited, with a Life, by H. P. St. John Mildmay. 7 vols. London, 1805 and reprints.

Study

Harris, W. G. *Teleology in the Philosophy of Joseph Butler and Abraham Tucker*. Philadelphia, 1942.

7. *Paley*

Texts

Paley's *Works*, first published in 8 vols., 1805-8, have been republished several times, the number of volumes varying from eight to one (1851).

The Principles of Moral and Political Philosophy. London, 1785, and subsequent editions.

Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearances of Nature. London, 1802, and subsequent editions.

Study

Stephen, L. *History of English Thought in the Eighteenth Century*. 2 vols. London, 1876. (For Paley see I, pp. 405 f., and II, pp. 121 f.).

8. *General Works*

Texts (Selections)

Rand, B. *The Classical Moralists. Selections*. London, 1910.

Selby-Bigge, L. A. *British Moralists*. 2 vols. Oxford, 1897.

Studies

Bonar, J. *Moral Sense*. London, 1930.

- Mackintosh, J. *On the Progress of Ethical Philosophy, chiefly during the XVIIth and XVIIIth Centuries*. Edited by W. Whewell. Edinburgh, 1872 (4th edition).
- Martineau, J. *Types of Ethical Theory*. 2 vols. Oxford, 1901 (3rd edition, revised).
- Moskowitz, H. *Das moralische Beurteilungsvermögen in der Ethik von Hobbes bis J. S. Mill*. Erlangen, 1906.
- Raphael, D. Daiches. *The Moral Sense*. Oxford, 1947. (This work deals with Hutcheson, Hume, Price and Reid.)
- Sidgwick, H. *Outlines of the History of Ethics for English Readers*. London, 1931 (6th edition).

فصلهای ۱۱ تا ۱۳: بار کلی

Texts

- The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Edited by A. A. Luce and T. E. Jessop 9 vols. London, 1948 (critical edition).
- The Works of George Berkeley*. Edited by A. C. Fraser. 4 vols. Oxford, 1901 (2nd edition).
- Philosophical Commentaries, generally called the Commonplace Book*. An *editio diplomatica* edited with introduction and notes by A. A. Luce. London, 1944.
- (The *Philosophical Commentaries* are also contained in the critical edition of the *Works*, vol. 1.).
- A New Theory of Vision and other Select Philosophical Writings (Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*, with an introduction by A. D. Lindsay. London (E. L.).
- Berkeley: Selections*. Edited by M. W. Calkins. New York, 1929.
- Berkeley: Philosophical Writings*. Selected and edited by T. E. Jessop. London, 1952.
- Berkeley: Alciphron ou le Pense-menu*. Translated with introduction and notes by J. Pucelle. Paris, 1952.

Studies

- Baladi, N. *La pensée religieuse de Berkeley et l'unité de sa philosophie*. Cairo, 1945.
- Bender, F. *George Berkeley's Philosophy re-examined*. Amsterdam, 1946.
- Broad, C. D. *Berkeley's Argument about Material Substance*. London, 1942.
- Cassirer, E. *Berkeley's System*. Giessen, 1914.
- Del Bocca, S. *L'unità del pensiero di Giorgio Berkeley*. Florence, 1937.

- Fraser, A. C. *Berkeley*. Edinburgh and London, 1881.
- Hedenius, I. *Sensationalism and Theology in Berkeley's Philosophy*. Oxford, 1936.
- Hicks, G. Dawes. *Berkeley*. London, 1932.
- Jessop, T. E. *Great Thinkers: XI, Berkeley* (in *Philosophy* for 1937).
- Johnston, G. A. *The Development of Berkeley's Philosophy*. London, 1923.
- Joussain, A. *Exposé critique de la philosophie de Berkeley*. Paris, 1920.
- Laky, J. J. *A Study of George Berkeley's Philosophy in the Light of the Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Washington, 1950.
- Luce, A. A. *Berkeley and Malebranche: A Study in the Origins of Berkeley's thought*. New York, 1934.
- Berkeley's Immaterialism: A Commentary on His Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*. London, 1945.
- The Life of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. London, 1949.
- Metz, R. G. *Berkeleys Leben und Lehre*. Stuttgart, 1925.
- Oertel, H. J. *Berkeley und die englische Literatur*. Halle, 1934.
- Olgianti, F. *L'idealismo di Giorgio Berkeley ed il suo significato storico*. Milan, 1926.
- Penjon, A. *Etude sur la vie et sur les oeuvres philosophiques de George Berkeley, évêque de Cloyne*. Paris, 1878.
- Ritchie, A. D. *George Berkeley's 'Siris'* (British Academy Lecture). London, 1955.
- Sillem, E. A. *George Berkeley and the Proofs for the Existence*. London, 1957.
- Stäbler, E. *George Berkeleys Auffassung und Wirkung in der deutschen Philosophie bis Hegel*. Dresden, 1935.
- Stammler, G. *Berkeleys Philosophie der Mathematik*. Berlin, 1922.
- Testa, A. *La filosofia di Giorgio Berkeley*. Urbino, 1943.
- Warnock, G. J. *Berkeley*. Penguin Books, 1953.
- Wild, J. *George Berkeley: A Study of His Life and Philosophy*. London, 1936.
- Wisdom, J. O. *The Unconscious Origins of Berkeley's Philosophy*. London, 1953.
- See also *Hommage to George Berkeley*. A commemorative issue of *Hermathena*. Dublin, 1953. And the commemorative issue of the *British Journal for the Philosophy of Science*. Edinburgh, 1953.

Texts

- The Philosophical Works of David Hume*. Edited by T. H. Green and T. H. Grose, 4 vols. London, 1874-5.
- A Treatise of Human Nature*. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford, 1951 (reprint of 1888 edition).
- A Treatise of Human Nature*. With an introduction by A. D. Lindsay. 2 vols. London (E.L.).
- An Abstract of a Treatise of Human Nature, 1740*. Edited by J. M. Keynes and P. Sraffa. Cambridge, 1938.
- Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford, 1951 (reprint of second edition, 1902).
- Dialogues concerning Natural Religion*. Edited with an introduction by N. K. Smith. London, 1947 (2nd edition).
- The Natural History of Religion*. Edited by H. Chadwick and with an introduction by H.E. Root. London, 1956.
- Political Essays*. Edited by C. W. Hendel. New York, 1953.
- Hume: Theory of Knowledge*, (Selections) Edited by D. C. Yalden-Thomson. Edinburgh and London, 1951.
- Hume: Theory of Politics*. (Selections.) Edited by E. Watkins. Edinburgh and London, 1951.
- Hume: Selections*. Edited by C. W. Hendel. New York, 1927.
- The Letters of David Hume*. Edited by J.V.T. Grieg. 2 vols. Oxford, 1932.
- New Letters of David Hume*. Edited by R. Klibansky and E. C. Mossner. Oxford, 1954.

Studies

- Bagolini, L. *Esperienza giuridica e politica nel pensiero di David Hume*. Siena, 1947.
- Brunius, T. *David Hume on Criticism*. Stockholm, 1952.
- Church, R. W. *Hume's Theory of the Understanding*. London, 1935.
- Corsi, M. *Natura e società in David Hume*. Florence, 1954.
- Dal Pra, M. *Hume*. Milan, 1949.
- Della Volpe, G. *La filosofia dell'esperienza di David Hume*. Florence, 1939.
- Didier, J. *Hume*. Paris, 1912.
- Elkin, W. B. *Hume, the Relation of the Treatise Book I to the Inquiry*. New York, 1904.
- Glatke, A. B. *Hume's Theory of the Passions and of Morals*. Berkeley,

- U.S.A., 1950.
- Greig, J.V.T. *David Hume*. (Biography.) Oxford, 1931.
- Hedenius, L. *Studies in Hume's Aesthetics*. Uppsala, 1937
- Hendel, C. W. *Studies in the Philosophy of David Hume*. Princeton, U.S.A., 1925.
- Huxley, T. *David Hume*. London, 1879.
- Jessop, T.E. *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour*. London, 1938.
- Kruse, V. *Hume's Philosophy in His Principal Work, A Treatise of Human Nature*. Translated by P.E. Federspiel. London, 1939.
- Kuypers, M. S. *Studies in the Eighteenth-Century Background of Hume's Empiricism*. Minneapolis, U.S.A., 1930.
- Kydd, R. M. *Reason and Conduct in Hume's Treatise*. Oxford, 1946.
- Laing, B. M. *David Hume*. London, 1932.
- Great Thinkers: XII, Hume* (in *Philosophy for 1937*).
- Laird, J. *Hume's Philosophy of Human Nature*. London, 1932.
- Leroy, A-L. *La critique et la religion chez David Hume*. Paris, 1930.
- MacNabb, D. G. *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality*. London, 1951.
- Magnino, B. *Il pensiero filosofico di David Hume*. Naples, 1935.
- Maund, C. *Hume's Theory of Knowledge: A Critical Examination*. London, 1937.
- Metz, R. *David Hume, Leben und Philosophie*. Stuttgart, 1929.
- Mossner, E. C. *The Forgotten Hume: Le bon David*. New York, 1943.
- The Life of David Hume*. London, 1954. (The fullest biography to date).
- Passmore, J. A. *Hume's Intentions*. Cambridge, 1952.
- Price, H.H. *Hume's Theory of the External World*. Oxford, 1940.
- Smith, N. K. *The Philosophy of David Hume*. London, 1941.

فصل ۱۸: موافقان و مخالفان هیوم

1. Adam Smith

Texts

Collected Works. 5vols. Edinburgh, 1811-12

The Theory of Moral Sentiments. London, 1759, and subsequent editions.

The Wealth of Nations. 2 vols. London, 1776, and subsequent editions.

The Wealth of Nations. With an introduction by E. R. A. Seligman. 2 vols. London (E.L.).

Studies

- Bagolini, L. *La simpatia nella morale e nel diritto: Aspetti del pensiero di Adam Smith*. Bologna, 1952.
- Chevalier, M. *Etude sur Adam Smith et sur la fondation de la science économique*. Paris, 1874.
- Hasbach, W. *Untersuchungen über Adam Smith*. Leipzig, 1891.
- Leiserson, A. *Adam Smith y su teoría sobre el salario*. Buenos Aires, 1939.
- Limentani, L. *La morale della simpatia di Adam Smith nella storia del pensiero inglese*. Genoa, 1914.
- Paszhowsky, W. *Adam Smith als Moralphilosoph*. Halle, 1890.
- Rae, J. *Life of Adam Smith*. London, 1895.
- Schubert, J. *Adam Smiths Moralphilosophie*. Leipzig, 1890.
- Scott, W. R. *Adam Smith as Student and Professor*. Glasgow, 1937.
- Small, A. W. *Adam Smith and Modern Sociology*. London, 1909.

2. Price

Text

- A *Review of the Principal Questions in Morals*. Edited by D. Daiches Raphael. Oxford, 1948.

Study

- Raphael, D. Daiches. *The Moral Sense*. Oxford, 1947. (This work deals with Hutcheson, Hume, Price and Reid.)

3. Reid

Texts

- Works*. Edited by D. Stewart. Edinburgh, 1804.
- Works*. Edited by W. Hamilton. 2 vols. Edinburgh, 1846 (6th edition, with additions by H. L. Mansel, 1863.)
- Oeuvres complètes de Thomas Reid*. Translated by T. S. Jouffroy. 6 vols. Paris, 1828-36.
- Essays on the Intellectual Powers of Man* (Abridges.) Edited by A. D. Woozley. London, 1941.
- Philosophical Orations of Thomas Reid*. (Delivered at Graduation Ceremonies.) Edited by W. R. Humphries. Aberdeen, 1937.

Studies

- Bahne-Jensen, A. *Gestaltanalytische Untersuchung zur Erkenntnislehre Reids*. Glückstadt, 1941.
- Dauriac, L. *Le réalisme de Reid*. Paris, 1889.

Fraser, A. C. *Thomas Reid*. Edinburgh and London, 1898.

Latimer, J. F. *Immediate Perception as held by Reid and Hamilton considered as a Refutation of the Scepticism of Hume*. Leipzig, 1880.

Peters, R. *Reid als Kritiker von Hume*. Leipzig, 1909.

Sciaccia, M. F. *La filosofia di Tommaso Reid con un'appendice sui rapporti con Gallupi e Rosmini*. Naples, 1936.

4. Beattie

Texts

Essay on the Nature and Immutability of Truth. Edinburgh, 1770, and subsequent editions.

Dissertations Moral and Critical. London, 1783.

Elements of Moral Science. 2 vols. Edinburgh, 1790-3.

Study

Forbes, W. *An Account of the Life and Writings of James Beattie*. 2 vols. Edinburgh, 1806 (2nd edition, 3 vols, 1807).

5. Stewart

Texts

Collected Works. Edited by W. Hamilton. 11 vols. Edinburgh, 1854-8.

Elements of the Philosophy of the Human Mind. 3 vols. Edinburgh, 1792-1827, and subsequent editions.

Outlines of Moral Philosophy. Edinburgh 1793 (with notes by J. McCosh, London, 1863).

Philosophical Essays. Edinburgh, 1810.

Philosophy of the Active and Moral Powers of Man. Edinburgh, 1828.

Study

A Memoir by J. Veitch is included in the 1858 edition of Stewart's *Works*. The latter's eldest son, M. Stewart, published a Memoir in *Annual Biography and Obituary*, 1829.

6. Brown

Texts

An Inquiry into the Relation of Cause and Effect. London, 1818.

Lectures on the Philosophy of the Human Mind. Edited by D. Welsh. 4 vols. Edinburgh, 1820, and subsequent editions.

Lectures on Ethics. London, 1856.

Study

Welsh, D. *Account of the Life and Writings of Thomas Brown*. Edinburgh,

1825.

7. General Works.

Text

Selections from the Scottish Philosophy of Common Sense. Chicago, 1915.

Studies

Jessop, T. E. *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour.* London, 1938.

Laurie, H. *Scottish Philosophy in its National Development.* Glasgow, 1902.

McCosh, J. *Scottish Philosophy from Hutcheson to Hamilton.* London, 1875.

Pringle-Pattison, A. S. *Scottish Philosophy: A Comparison of the Scottish and German Answers to Hume.* Edinburgh and London, 1885 and subsequent editions.

فهرست نام کسان

ووستر، ۹-۱۰۷، ۱۱۴

اسمیت، آدام (۱۷۲۳-۹۰)، ۱۵۸، ۱۹۴، ۲۷۸

۳۷۶-۳۶۹، ۳۷۹

اسمیت، جان (۱۶۱۶-۵۲)، ۶۸

افسلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق م)، ۶۹، ۷۱، ۷۴

۸۶، ۱۵۶، ۱۸۱، ۲۶۵، ۳۶۷

انسلم، قدیس (۱۰۳۳-۱۱۰۹)، ۲۵۸

اورینگنس (۱۸۵؟ - ۲۵۴)، ۱۸۳

آزوالد، جیمز (در گذشته به سال ۱۷۹۳)، ۳۸۸

۴۰۵

آکمی، ویلیام (در گذشته به سال ۱۳۴۹)، ۱-۲۰

۲۹، ۹۳

آوگوستینوس، قدیس (۳۵۴-۴۳۰)، ۶۳، ۸۶

۱۸۱

الف

اییکوروس (۳۴۱-۲۷۱ ق م)، ۲۶۹

ادیسن، جوزف (۱۶۷۲-۱۷۱۹)، ۲۱۹

اراستوس، توماس (۱۵۲۴-۸۳)، ۵۷

ارسطو (۳۸۴-۲۲ ق م)، ۷۵، ۸۱، ۸۶، ۹۳

۱۶۵، ۱۸۹

اسپینوزا، باروخ (۱۶۳۲-۷۷)، ۱۷۴، ۱۸۱

۲۶۹، ۳۱۸

استری، پیت (۱۶۱۳-۷۲)، ۶۸

استوارت، دوگلد (۱۷۵۳-۱۸۲۸)، ۷-۳۹۰

۳۹۹، ۴۰۱، ۴۰۵، ۴۰۷

استیل، ریچارد (۱۶۷۲-۱۷۲۹)، ۲۱۹

استیلینگفلیت، ادوارد (۱۶۳۵-۹۹) اسقف

ب

باتلر، جوزف (۱۶۹۲-۱۷۵۲)، اسقف دورم،

۱۸۰، ۷-۱۸۲، ۱۹۶، ۸-۲۰۰، ۷-۲۱۶

۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۹، ۳۲۷، ۳۳۵، ۳۷۶

۳۷۸

بارکلی، جرج (۱۶۸۵-۱۷۵۳)، ۱۰۵، ۱۲۲

۱۵۸، ۱۷۲، ۱۸۱، ۱۹۵، ۷۶-۲۱۹، ۲۸۸

۱-۲۹۰، ۳۰۳-۶، ۳۱۵-۳۸۷

بارو، آیزک (۱۶۳۰-۷۷)، ۲۲۶

بازول، جیمز (۱۷۴۰-۹۵)، ۳۲۰، ۳۲۵

باکیو، دیوک آو، ۳۷۰

بالینگبروک، هنری سینتجان، وایکاونت

(۱۶۷۸-۱۷۵۱)، ۱۵۸، ۲-۱۸۱

براون، پيتر (در گذشته به سال ۱۷۳۵)، اسقف
کورک، ۱۵۹

براون، تامس (۱۷۷۸-۱۸۲۰)، ۳۹۷-۴۰۶
برک، ادمند (۱۷۲۹-۹۷)، ۱۵۷

برمهال، جان (۱۵۹۴-۱۶۶۳)، اسقف دری،
۲۱، ۱۵

بنتام، جرمی (۱۷۴۸-۱۸۳۲)، ۱۵۷، ۲۱۱،
۳۵۶

بوفیه، کلود (۱۶۶۱-۱۷۳۷)، ۳۹۳

بونانوتوره، قدیس (۱۲۲۱-۷۴)، ۹۳

بویل، سر رابرت (۱۶۲۷-۹۱)، ۸۲، ۱۶۰-۴،
۱۶۷

بیتی، جیمز (۱۷۳۵-۱۸۰۳)، ۳۸۸-۹، ۴۰۵

بیکن، فرانسیس (۱۵۶۱-۱۶۲۶)، ۱۳، ۲۴،
۱۶۰، ۷۰، ۸۶، ۶۶

بین، الگزاندر (۱۸۱۸-۱۹۰۳)، ۳۹۷

پ

پرایس، ریچارد (۱۷۲۳-۹۱)، ۳۶۹، ۳۷۶-۹

پریستلی، جوزف (۱۷۳۳-۱۸۰۴)، ۱۵۸، ۳۷۶
پلوتینوس (۲۰۳-۶۹)، ۶۹

پوپ، الگزاندر (۱۶۸۸-۱۷۴۴)، ۲۱۹

پوفندورف، زاموئل (۱۶۳۲-۹۴)، ۱۴۶

پیلی، ویلیام (۱۷۴۳-۱۸۰۵)، ۲۱۷، ۲۱۰-۵

ت

تاکر، آبراهام (۱۷۰۶-۷۴)، ۲۰۹-۱۳، ۲۱۷

ترتولیانوس (؟-۱۶۰)، ۲۱، (۲۳۰-؟)

تولند، جان (۱۶۷۰-۱۷۲۲)، ۱۸۰-۱

توماس آکویناس، قدیس (۱۲۲۵-۷۴)، ۲۰،

۴-۶۳، ۹۳، ۱۱۰، ۱۲۴، ۱۴۴، ۱۵۷،

۲۶۰

تونیز، اف.، ۱۴

تیندل، متیو (۱۶۵۶-۱۷۳۳)، ۱۸۰-۱

ج

جانسن، سمیوئل (۱۷۰۹-۱۷۸۴)، ۲۲۲

جفرسن، تامس (۱۷۴۳-۱۸۲۶)، ۱۵۷

جیمز دوم، پادشاه انگلستان، ۸۲

چ

چاب، تامس (۱۶۷۹-۱۷۴۷)، ۱۸۰

چارلز دوم، پادشاه انگلستان، ۱۴، ۱۵، ۸۲

د

داحول، هنری (۱۶۴۱-۱۷۱۱)، ۱۷۴

دالامبر، ژان لو رون (۱۷۱۷-۸۳)، ۱۵۸-۹،
۳۷۰

دکارت، رنه (۱۵۹۶-۱۶۵۰)، ۴-۱۳، ۶۹

۴-۷۳، ۸-۷۶، ۲-۸۱، ۸۶، ۳-۹۱، ۹۸

۱۰۴، ۱۲۷، ۱۶۰، ۴-۱۶۲، ۷-۱۶۶

۱۷۰، ۱۷۳، ۲۵۸، ۲۶۵، ۹-۲۶۸، ۳۲۷

۳۲۹، ۳۸۲

دموکریتوس (۴۶۰-۳۷۰ ق م)، ۱۰۴

دیلرو، دنی (۱۷۱۳-۸۴)، ۱۸۲، ۱۹۴

دیونوسیوس کروغین، ۲۶۰

ر

روئو، ژاک (۱۶۲۰-۷۵)، ۱۷۴

روسو، ژان ژاک (۱۷۱۲-۷۸)، ۲۷۸

رید، تامس (۱۷۱۰-۹۶)، ۳۶۹، ۸۸-۳۷۹

۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۷، ۳۹۹، ۴۰۱، ۴۰۵

۴۰۷

س

کرامول، آلیور (۱۶۵۸-۱۵۹۹)، ۳-۶۲
 کلارک، سمنوئل (۱۶۷۵-۱۷۲۹)، ۱۵۸
 ۱۷۴-۹، ۲۱۶، ۲۹۸، ۳۲۵-۷
 ۳۷۶-۷

کلیفتن، سر جروس، ۱۳

کمبل، جرج (۱۷۱۹-۹۶)، ۳۸۸

کنه، فرانسوا (۱۶۹۴-۱۷۷۴)، ۱۵۸، ۳۷۰

کوپرنیک (۱۴۷۳-۱۵۴۳)، ۱۶۴، ۳۳۱، ۳۳۵

کوزن، ویکتور (۱۷۹۲-۱۸۶۷)، ۴۰۷

کوندیاک، اتین بونو دو (۱۷۱۵-۸۰)، ۱۵۹

کوندیش، خانواده، ۱۳-۴

کینگ، ویلیام (۱۶۵۰-۱۷۲۹)، اسقف اعظم

دابلین، ۲۰۸

ی

گاساندی، پیر (۱۵۹۲-۱۶۵۵)، ۸۲، ۱۴۴

۱۶۰

گالیله (۱۵۶۴-۱۶۴۲)، ۱۴، ۳۶، ۱۰۴

۴-۱۶۲، ۱۶۶، ۱۷۳، ۳۳۵

گروتیوس، هوخو (۱۵۸۳-۱۶۴۵)، ۱۴۶

می، جان (۱۶۹۹-۱۷۴۵)، ۲۰۸

گیلبرت، ویلیام (۱۵۴۰-۱۶۰۳)، ۱۶۰، ۱۶۷

ل

لاک، جان (۱۶۳۲-۱۷۰۴)، ۶۶، ۱۶۰-۸۱

۱۶۴، ۱۷۹، ۲-۱۸۱، ۸-۱۸۶، ۱۹۷

۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۷، ۲۱۹، ۴-۲۲۳، ۲۲۶

۲۳۶، ۲۴۰-۱، ۲۴۳، ۶-۲۴۵، ۲۵۱

۲۶۳، ۲۶۵، ۲۷۰، ۲۷۶، ۲۷۹، ۲۸۱

۲۸۵، ۲۸۸، ۲۹۲، ۲۹۸، ۶-۳۱۴

۳۲۵-۷، ۲-۳۸۰، ۴۰۶

لاو، ادمند (۱۷۰۳-۸۷)، اسقف کارلایل، ۲۰۸

لایب‌نیتس، گوتفرید ویلهلم (۱۶۴۶-۱۷۱۶)،

ش

شارلمانت، نخستین ارل آو، ۲۷۸

شافتسبری، سومین ارل آو (۱۶۷۱-۱۷۱۳)،

۷۸، ۹۴-۱۸۹، ۹-۱۹۶، ۲-۲۰۱، ۷-۲۱۵

۲۷۲، ۲۷۹، ۳۱۵، ۳۹۵

شافتسبری، نخستین ارل آو (۱۶۲۱-۸۳)،

۳-۸۲

شرلاک، تامس (۱۶۷۸-۱۷۶۱)، ۱۸۱

ف

فرانکلین، پنجمین (۱۷۰۶-۹۰)، ۱۸۲

فرگوسن، آدام (۱۷۲۳-۱۸۱۶)، ۳۹۰

فریزر، ای. سی.، ۸۳، ۲۲۱

فیلمر، سر رابرت (ح- ۱۵۹۰-۱۶۵۳)، ۸۳

۵-۱۴۴

ک

کادورت، رالف (۱۶۱۷-۸۸)، ۹-۶۷، ۶-۷۱

۷۸-۹، ۳۷۶-۷

کاسیرر، ارنست، ۷۱

کالورول، ناتانیل (ح- ۱۶۱۸- ۱۶۵۱)، ۹-۶۸

کالینز، انتونی (۱۶۷۶-۱۷۲۹)، ۱-۱۸۰

کامبرلند، ریچارد (۱۶۳۲-۱۷۱۸)، ۷۹، ۸۰

کانت، ایمانوئل (۱۷۲۰-۱۸۰۴)، ۶۷، ۸۶، ۹۱

۳۲۷، ۳۶۹، ۳۹۷، ۴۰۵، ۴۰۷

کانیبر، جان (۱۶۹۲-۱۷۵۵)، ۱۸۰

کپلر، یوهانس (۱۵۷۱-۱۶۳۰)، ۵-۱۶۴

وولستن، تامس (۱۷۳۳-۱۶۶۹)، ۱۸۱
وولستن، ويليام (۱۷۲۴-۱۶۵۹)، ۱۸۰
ويچکت، بنجمن (۱۶۰۹-۸۳)، ۷۸، ۶۸-۶

ه

هابز، تامس (۱۶۷۹-۱۵۸۸)، ۱۳-۶۶، ۶۹
۷۱، ۷۴، ۷۶، ۷۹، ۸۶، ۱۴۵-۶، ۱۴۸
۱۵۲-۳، ۱۶۰، ۱۶۲-۳، ۱۷۴، ۱۷۸
۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۵، ۲۰۱، ۲۱۵-۶، ۲۶۹
۲۷۲

هاچسن، فرانسیس (۱۶۹۴-۱۷۴۶)، ۱۸۹
۱۹۴، ۲۰۲-۱۹۵، ۲۰۹، ۲۱۵-۷، ۳۳۵
۳۷۰، ۲۹۴، ۴۰۳

هارتلی، دیوید (۱۷۰۵-۵۷)، ۱۵۸، ۱۰-۲۰۸
۲۱۷، ۳۹۲

هاروی، ویلیام (۱۶۵۷-۱۵۷۸)، ۴۱، ۱۶۰
۱۶۷

هربرت او چربری، لرد (۱۶۴۸-۱۵۸۳)، ۱۳
۶۷-۸، ۷۷، ۸۸، ۱۸۶

هرفرد، ارل او، ۲۷۷

هردر، یوهان گوتفريد (۱۷۴۴-۱۸۰۳)، ۱۹۴
هلوسیوس، کلود آدرین (۱۷۱۵-۷۱)، ۳۷۰
هلی، ادمند (۱۷۴۲-۱۶۵۶)، ۱۶۵

هوکر، ریچارد (۱۶۰۰-۱۵۵۳)، ۱۴۴، ۱۴۶

هیوم، دیوید (۱۷۱۱-۷۶)، ۱۴۴، ۸-۱۵۷

۱۹۴، ۲۱۴-۵، ۲۲۶، ۲۷۵، ۳۷۱-۲۷۶

۳۷۷، ۸۱-۳۷۹، ۵-۳۸۳، ۳۹۵

۳۹۷-۹۹، ۴۰۲، ۴۰۵-۷

۹۱، ۹۳، ۱۷۴، ۷-۱۷۶، ۲۵۵

لیوس، ای. ای.، ۲۲۱

م

مارکوس اورلیوس (۱۲۱-۸۰)، ۱۹۶

ماکیاولی، نیکولو (۱۴۶۷-۱۵۲۷)، ۶۴، ۳۶۵

مالبرانش، نیکولا (۱۶۳۸-۱۷۱۵)، ۱۸۱

۲۱۹، ۲۶۳، ۸-۲۶۷

مرسن، مارن (۱۵۸۸-۱۶۴۸)، ۱۴

مسم، خانوادۀ، ۸۲

مندویل، برنار دو (۱۶۷۰-۱۷۳۳)، ۶-۱۹۴

۲۱۵-۶، ۲۷۲

موئیرهد، جی. اچ.، ۸۰

مور، سر تامس (۱۴۷۸-۱۵۳۵)، ۳۶۷

مور، هنری (۱۶۱۴-۸۷)، ۶۸، ۸-۷۴

مونتسکیو، شارل دو (۱۶۸۹-۱۷۵۵)، ۱۵۷

میل، جان استوارت (۱۸۰۶-۷۳)، ۱۸۹، ۲۱۱

۲۷۵، ۳۵۶، ۳۹۷، ۴۰۵

میل، جیمز (۱۷۷۳-۱۸۳۶)، ۲۱۱، ۳۵۶

ن

نیوتن، سر آیزک (۱۶۴۲-۱۷۲۷)، ۷۸، ۱۵۸

۱۷۲-۱۶۴، ۱۷۴، ۱۷۷، ۹-۲۰۸، ۲۲۱

۲۲۴، ۲۵۵، ۲۶۵، ۳۳۵، ۳۹۲

و

والیس، جان (۱۶۱۶-۱۷۰۳)، ۱۵، ۶۲

وانینی، لوچیلو (۱۵۸۵-۱۶۱۹)، ۲۶۹

ولتر (۱۶۹۴-۱۷۸۷)، ۱۸۲، ۱۹۴

FREDERICK CHARLES COPLESTON

A HISTORY OF PHILOSOPHY

VOLUME 5

دوره نه‌جلدی تاریخ فلسفه، به قلم چارلز کاپلستون، که به همت عده‌ای از مترجمان زبده به فارسی ترجمه شده است، مجموعه‌ای را در دسترس خوانندگان فارسی‌زبان قرار می‌دهد که تا حد زیادی می‌تواند آنان را از متن‌های دیگر بی‌نیاز سازد، زیرا هدف نگارنده این بوده است که سیر تحول فلسفه را از آغاز تا اواخر قرن بیستم با زبانی ساده و روان برای خواننده تحصیل‌کرده معمولی بیان کند.

THE BRITISH PHILOSOPHERS

HOBBS TO HUME

TRANSLATED INTO PERSIAN BY

AMIR J. A'LAM

جلد پنجم این مجموعه، که اینک در برابر خواننده قرار دارد، به شرح فلسفه‌های فیلسوفان انگلیسی (از هابز تا هیوم) مربوط می‌شود. برخی از عنوان‌های مطرح‌شده در این جلد بدین قرارند: هابز؛ افلاطونیان کیمبرج؛ لاک؛ نیوتن؛ مسائل دینی؛ مسائل اخلاقی؛ بارکلی؛ هیوم؛ موافقان و مخالفان هیوم.

Elmi Farhangi Publishing company
T E H R A N 2 0 1 0

ISBN: 978-964-445-707-4
ISBN: 978-964-445-800-2



9 789644 458002

قیمت شومیز : ۹۰۰۰۰ ریال
قیمت دوره گالینگور : ۱۰۵۰۰۰۰ ریال
قیمت دوره شومیز : ۸۸۰۰۰۰ ریال